ФЭН Ю-ЛАНЬ

КРАТКАЯ ИСТОРИЯ КИТАЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ

ЕВРАЗИЯ



馮友蘭

中國哲學簡史

A SHORT HISTORY OF CHINESE PHILOSOPHY

BY **FUNG YU-LAN** PROFESSOR OF PHILOSOPHY NATIONAL TSING HUA UNIVERSITY VISITING PROFESSOR UNIVERSITY OF PENNSYLVANIA

EDITED BY **DERK BODDE** ASSOCIATE PROFESSOR OF CHINESE UNIVERSITY OF PENNSYLVANIA



New York **THE MACMILLAN COMPANY. 1948**

ФЭН Ю-ЛАНЬ

КРАТКАЯ ИСТОРИЯ КИТАЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ

ЕВРАЗИЯ
Санкт-Петербург
1998

За помощь в осуществлении издания данной книги
издательство «Евразия» благодарит
Кипрушкииа
Вадима Альбертовича

Перевод с английского:
Котенко Р. В.

Научный редактор:
доктор философских наук, профессор
Торчинов Е. А.

Фэн Ю-лань. Краткая история китайской философии. Перевод на русский: Котенко Р. В. Научный редактор: доктор философских наук, профессор Торчинов Е.А.; — «Евразия», — С-Пб.,1998. — 376 стр.

Предлагаемая русскому читателю "Краткая история китайской философии" принадлежит перу одного из крупнейших китайских мыслителей XX века, в творчестве которого соединились непостижимым образом тысячелетняя традиция и современность.

Начав учебу в Китае, Фэн Ю-лань впоследствии защитил докторскую диссертацию у известного американского прагматиста Д.Дьюи. Обладающий блестящей философской эрудицией, знакомый как с восточной, так и с западной системами мысли, Фэн Ю-лань рассматривает духовное наследие многовековой китайской мудрости, пропустив ее сквозь призму европейской метафизики.

ISBN 5-8071-0008-5

ОГЛАВЛЕНИЕ

Предисловие к русскому изданию

Впервые издаваемая на русском языке книга Фэн Ю-ланя (1895—1990) во многом уникальна. В ней исследуется генезис китайской мысли от самых истоков вплоть до наших дней. Ее автор — один из крупнейших представителей современной конфуцианской философии, чьи идеи в немалой степени определили спектр научных исканий, которыми столь богата была история Китая двадцатого века. Наконец, сама судьба Фэн Ю-ланя отразила тот сложный и извилистый путь, полный надежд, ошибок и разочарований, которым страна шла в новейшее время.

Фэн Ю-лань принадлежит к числу тех редких фигур, которым посчастливилось получить и китайское классическое, и западное образование. Поэтому, в его философии, как, быть может, ни в какой другой, соединяются два начала, два культурно-этнических поля, коим еще долго суждено искать точки соприкосновения. Что отличает многие его труды — особенно 30-40-х годов — так это неподдельная искренность, ясность и твердая вера в значимость исполняемого дела. Период после образования в 1949 году Китайской Народной Республики стал для Фэн Ю-ланя, пожалуй, самым трудным. Многие видные китайские ученые покинули страну, перебравшись в Гонконг, США, на Тайвань. Оставшемуся на родине Фэн Ю-ланю суждено было в полной мере испытать на себе «особенности» казарменного коммунизма: обвинения в «буржуазности и феодальной отсталости», вынужденные публичные покаяния, выступления с саморазоблачением в печати. Іак, в печально известный период «критики Линь Бяо и

Конфуция» Мао Цзэдун несколько раз приглашал профессора «для беседы» и «уговорил» его отказаться от своих прежних взглядов. Авторитет Фэн Ю-ланя как знатока китайской философии был столь огромен, что, например, в Японии его покаяние вызвало эффект, сравнимый с «взрывом атомной бомбы».

Лишь в 80-е годы, после начала реформ в Китае, он смог вернуться к нормальной работе и трудился над составлением семитомной «Истории китайской философии в новой редакции».

Напомним, что английский вариант книги выполнен самим Фэн Ю-ланем и отредактирован известным американским синологом, переводчиком двухтомной «Истории китайской философии» Д. Бодце. Перевод фрагментов китайских текстов, а также терминов и понятий тоже большей частью сделан Фэн Ю-ланем. Тем не менее, в тех случаях, когда перевод не давался по уже имеющимся изданиям (в первую очередь это касается «Чжуан-цзы» и «Дао-дэ цзина»), мы сверяли авторский вариант с источниками.

Какие-то моменты трактовки Фэн Ю-Ланем концепций и идей древних мыслителей могут казаться спорными. Так, на наш взгляд, Конфуций неоправданно сближен с Кантом. Однако это никоим образом не умаляет ценности книги, отмеченной печатью возвышенности и энциклопедичное™, которая, надеемся, позволит отечественному читателю прикоснуться к неведомому миру того, что «лежит за пределами форм и свойств».

Е. А. Торчинов
Р. В. Котенко

Предисловие редактора

Несмотря на то, что о Китае за последнее время написано бесчисленное множество книг, у нас на Западе по-прежнему немного аутентичных знаний о философии этой страны. Даже если весьма образованных американцев попросить перечислить крупнейших китайских философов, едва ли они, не будучи специалистами по Китаю, смогут назвать кого-нибудь, кроме Конфуция и, быть может, Лао-цзы. Я подозреваю, что это относится и к среднему преподавателю философии, и к обычному человеку.

При этом в книгах и статьях на английском языке по данному предмету недостатка нет, однако все они, за немногими исключениями, либо слишком специализированные, чтобы быть популярными, либо слишком популяризованные, чтобы иметь сколько-нибудь значительную ценность. В данном сочинении впервые предпринимается попытка дать подлинно истолковывающее и систематическое описание китайской мысли как целого, от ее истоков и Конфуция до наших дней. А тот факт, что оно принадлежит перу китайского ученого, признанного своими соотечественниками одним из лучших в данной области, придает его появлению еще большую значимость.

Читая данную книгу, мы видим, что масштаб китайской философии много шире учений Конфуция или Лао-цзы, и даже связанных с ними конфуцианской и даосской школ. На протяжении двадцати пяти столетий китайские мыслители затрагивали все важнейшие вопросы, вызывавшие интерес и у философов Запада; и хотя школы, к которым они принадлежали, сохраняли свои названия неизменны-

ми в течение многих веков, их идеологическое содержание от века к веку отнюдь не оставалось статичным. Будь Конфуцию суждено в процессе буддийских перерождений встретиться со своим великим последователем Чжу Си, жившим в XII веке, он едва ли смог бы даже понять тот факт, что исповедуемые последним идеи стали считаться в то время ортодоксальным «конфуцианством».

Однако за этими различиями скрываются и некоторые сходные сюжеты. Один из них — описываемая Фэном в первой главе «внутренняя мудрость и внешняя царственность». Как обрести Дао (Путь), чтобы стать мудрецом внутри себя и правителем вовне? Эта, понимаемая скорее в метафорическом, чем в буквальном смысле, парадигма, является центральной проблемой китайской философии и, как указывает Фэн Ю-лань, придает ей двойственность посю- и потусторонности. Именно это положение легло в основу другого недавнего труда автора — «Дух китайской философии». Я не буду дальше вдаваться в подробности и лишь позволю себе предположить, что именно это качество, наполовину бессознательно усвоенное Западом, способствовало созданию впечатления о Китае как о стране, населенной как таинственными мудрецами, сидящими в вечной медитации под горными соснами, так и слишком практичными и отчасти лишенными фантазии прагматиками.

В 30-е годы, когда я начал изучать китайскую философию и китайскую культуру в Бэйпине, одной из самых счастливых удач для меня стало посещение класса Фэн Ю-ланя по китайской философии в университете Цинхуа. Незадолго до того он опубликовал второй том своей монументальной «Истории китайской философии», моментально ставшей классическим трудом в данной области. Однажды, когда я пришел на занятия, Фэн Ю-лань спросил меня, не знаю ли я кого-нибудь, кто бы пожелал перевести эту книгу на английский. В конце концов, я сам согласился взяться за это дело, и мой перевод первого тома был опубликован летом 1937 года, сразу же после начала Японско-китайской войны. Тогда я надеялся за два-три года перевести и второй том.

Между тем, по работе я должен был покинуть Китай, затем шли долгие годы войны; вмешались и многие другие обстоятельства. За исключением некоторых спорадических попыток, лишь когда осенью 1946 года Фэн Ю-лань прибыл из Китая в Университет Пенсильвании в качестве приглашенного профессора китайского языка, я смог вновь приступить к работе. С того времени я перевел ряд глав из второго тома, которые появились или появятся в «Гарвардском журнале азиатских исследований», выпускаемом Гарвард-Яньцзинским институтом в Кэмбридже, Массачусетс. Их перечень можно найти в библиографии к данной книге, по завершении работы над переводом они будут опубликованы в одном томе. Благодаря недавно полученному по фулбрайтовскому акту гранту, который дается американским ученым и преподавателям для поездки в Китай и другие страны, я надеюсь в ближайшем будущем прожить год в Бэйпине и закончить к осени 1949 года полный перевод второго тома.

Однако в прошлом году, когда я начинал свою работу в Филадельфии, профессор Фэн принял решение самостоятельно написать на английском краткий вариант своей «Истории...». Он попросил меня помочь ему в качестве редактора. Настоящая книга является плодом этой работы.

В плане содержания книга большей частью близка к китайскому варианту. В целом, первые шестнадцать глав соответствуют первому тому, а остальные — второму. Однако, она значительно короче. Такое сокращение стало возможным потому, что из настоящей «Истории» исключены главы о менее значительных мыслителях, а всем остальным уделено меньше места. Автор старался избегать примечаний в конце страниц, а также детальных библиографических ссылок, рассуждений о датировке и аутентичности различных текстов и большинства биографических фактов. И тем не менее, данный труд остается несомненным свидетельством большой учености, на который можно опираться как на исключительно точный и полный.

Есть и другие моменты, отличающие его от обычного сокращенного текста. Во-первых, он был написан с учетом менталитета западного читателя, поэтому содержание и

трактовка предмета порой отличаются от тех, что присутствуют в предназначенной для китайской публики книге. Особенно это касается первых двух глав, которых вообще нет в китайском издании, а также большей части двадцать седьмой главы. Во-вторых, к некоторым содержащимся в этой книге выводам и заключениям профессор Фэн пришел уже после издания работы на китайском языке в 1934 году Например, третья глава представляет идеи, впервые опубликованные Фэн Ю-ланем лишь в 1936 году, в отдельном «Дополнении» к «Истории философии». Последняя глава, посвященная собственным философским взглядам Фэн Ю-ланя, также является новой, ибо эти взгляды впервые воплотились в философские труды, написанные во время войны. Точно так же, значительно изменилась по сравнению с китайским вариантом и трактовка неодаосизма и буддизма в XIX—XXII главах.

Выбор предмета, трактовка и написание настоящей книги почти полностью выполнены самим профессором Фэном. Мой вклад состоит преимущественно в редактировании рукописи с учетом менталитета западного читателя с тем, чтобы сделать язык более правильным и удобочитаемым. Многие цитаты из текстов взяты, с незначительными изменениями, из моих переводов соответствующих пассажей большой «Истории», если это оказывалось возможно. В других случаях профессор Фэн сам делал переводы ключевых терминов и пассажей или заимствовал их из перевода «Духа китайской философии», сделанного Хьюзом. Многие цитаты появляются впервые, а библиография и индекс составлены мной.

В заключение предисловия, быть может, небесполезно кратко резюмировать ход китайской истории для читателя, незнакомого с ней. По традиции, история начинается с совершенномудрых правителей, царствование которых относится к концу III тысячелетия до н. э. Некритическое восприятие, как китайцами, так и европейцами, легенд об этих людях, создало ошибочное и распространенное представление о необычайной древности китайской цивилизации. Сегодня, однако, ученые пришли к выводу, что эти совершенномудрые правители являются не более чем мифическими персонажами, а легенды о них — лишь идеализированные фантазии более поздних времен. Историчность существования первой китайской династии Ся (трад 2205-1766 гг. до н. э.) также находится под вопросом, хотя когда-нибудь, возможно, она и будет подтверждена археологическими находками.

Династия Шан (трад. 1766—1123 гг. до н. э.) уже определенно существовала. Во время раскопок ее столицы найдено множество надписей на костях и панцирях черепах. Эти надписи делались в связи с гаданием, описанным в XII главе.

О династии Чжоу (1122—256 гг. до н. э.) мы имеем огромное количество исторических сведений. Эта же эпоха является и «золотым веком» китайской философии. В начале Чжоу множество маленьких государств, в большинстве своем находившихся в долине Желтой реки в Северном Китае, были связаны воедино феодальной системой покорности правящему дому Чжоу, отчасти напоминающей средневековую систему в Европе. Со временем, однако, эта феодальная система ослабевала, что привело к закату власти дома Чжоу, нарастанию военного противостояния между новыми независимыми царствами и прочим политическим, социальным и экономическим сдвигам. Человек жаждал получить ответы на гнетущие его вопросы, что впервые привело к возникновению в Китае организованной философской мысли, составившей культурную славу эпохи. Конфуций (551—479 гг. до н. а), был первым из таких философов, за ним последовало множество других, принадлежавших к диаметрально различным идеологическим течениям. Именно этим школам большей частью посвящены III—XVI главы настоящей книги. В политическом аспекте эти века, вслед за Конфуцием, получили название периода «Борющихся царств».

Государство Цинь положило в 221 г. до н. э. конец этой эпохе, уничтожив последнее из самостоятельных царств и впервые объединив Китай в империю. При династии Цинь на смену старой феодальной аристократии пришла назначаемая центральной властью ненаследственная бюрократия. Такая форма управления установила модель Для всех последующих династий. За исключением провозглашения в 1912 году Китайской республики, эти со-

бытия являются единственным величайшим поворотом в политической истории Китая.

Невероятная жестокость, с которой Цинь шла к осуществлению своей цели, обусловила быстрый крах династии. Тем не менее, объединение империи было продолжено политически более сильной династией Хань (206 г. до н. э. — 220 г. н. э.), при которой в империю входила большая часть нынешнего Китая и Китайского Туркестана. Политическое объединение сопровождалось и соответствующей унификацией в сфере идеологии. Многие процветавшие при Чжоу философские школы перестали существовать, а их идеи впитали в себя конфуцианство и даосизм, ставшие доминирующими идеологиями. Эти изменения описаны в XVII—XVIII главах.

На смену четырем столетиям правления Хань пришли четыре века раздробленности (221—589), в ходе которых на севере и юге Китая сменяли друг друга недолговечные и слабые династии. Среди северных династий были и некитайские, ибо в этот период кочевники легко проникали в Китай через Великую Стену. Для китайского народа века, порой называемые «веками мрака», оставались эпохой бедствий и страданий. Тем не менее, в культурном плане они были во многих отношениях выдающимися, а в философском — ознаменовались временным упадком конфуцианства и расцветом неодаосизма и буддизма. Последние описаны в XIX—XXI главах.

Династии Суй (590—617) и, особенно, Тан (618—906) вновь вернули Китаю единство и политическое могущество и во многом явили апогей культурного развития. При Тан пика расцвета достиг буддизм; школе «чань» посвящена XXII глава. Затем, однако, буддизм постепенно пришел *в* упадок, никогда прежде не виданный. В конфуцианстве же, наоборот, начался новый подъем, приведший к его временному превосходству. Первые этапы этого возрождения описаны в XXIII главе.

Вслед за крушением Тан последовали еще пятьдесят «смутных» лет. Затем к власти пришла династия Сун (960—1279), политическое могущество которой было меньше танского, но величие культуры — не менее ослепительно. В сфере мысли ее царствование было отмечено величайшим, со времен Хань, расцветом конфуцианства. Известное на западе как «неоконфуцианство» движение описано в XXIII—XXV главах.

Сменившая Сун династия Юань (1280—1367) примечательна лишь тем, что при ней впервые весь Китай оказался под властью «варваров»-монголов. В плане культуры она не дала почти ничего нового. Династия Мин (1368—1643) вернула страну под власть китайского правящего дома. Жить при ней было, возможно, и приятно, но в радикально обновившуюся культуру она принесла мало нового. Однако именно при Мин достигла своего пика одна из школ неоконфуцианства — школа «благомыслия». Об этом говорится в XXVI главе.

При династии Цин (1644—1911) весь Китай вновь оказался под пятой некитайцев — маньчжуров. Тем не менее, вплоть до начала XIX века ее правление знаменовало наступление одного из самых процветающих периодов китайской истории, хотя в одних областях наблюдалось определенное движение вперед, а в других — упадок. Империя была обширнее, чем даже при Хань и Тан. Однако, начиная с XIX века, власть маньчжуров постепенно приходила в упадок, а внутренняя слабость Китая несчастливым образом совпала с растущим политическим и экономическим давлением индустриального Запада. Каким образом все это повлияло на китайскую мысль — об этом говорится в XXVII главе.

Свержение маньчжуров в 1911 году, приведшее к уничтожению древнейшей в мире монархической системы, явилось поворотной точкой в китайской истории. После установления республики в 1912 году перед Китаем встала неотложная задача осуществления глубоких изменений в социальной, политической и экономической структуре. Поэтому, едва ли стоит удивляться тому, что последующие Десятилетия стали свидетелями политического и интеллектуального хаоса в Китае, в значительной степени усугубленного жестокой агрессией извне. Даже если мы посмотрим на западные нации сегодня, мы увидим продолжающие происходить гигантские перемены, исход которых едва ли кто-нибудь может предсказать. Тем более не стоит удивляться, что будущее Китая кажется темным и

неопределенным. Но китайская история показывает, что китайцы, даже ценой невероятных усилий, всегда успешно выбирались из кризиса. Они могут вновь совершить это усилие, правда, при условии, что весь мир быстро научится воспринимать тот космополитизм, что всегда отличал китайское политическое мышление (см. гл. XVI и XXI). В ходе предстоящих изменений Китаю неизменно предстоит отказаться от очень многого из его прошлой идеологии. Тем не менее, что-то обязательно сохранится и станет неотъемлемой частью будущей мировой философии. Возможные пути для этого предлагаются Фэн Ю-ланем в последней главе.

Май 1948, Филадельфия

Д. *Бодде*

Предисловие автора

Любая краткая история не должна быть лишь сокращением большой. Ей следует представлять полную и самодостаточную картину, а не простое описание названий и «-измов». Чтобы этого достичь, автор обязан, как гласит китайская мудрость, «иметь в своем сознании всю историю». Только тогда он может в рамках небольшого труда дать читателю адекватное и всеобъемлющее толкование.

Согласно китайской историографии, хороший историк должен обладать широкой ученостью, чтобы совладать с материалом, взвешенностью суждений, чтобы правильно отобрать его, и литературным талантом, чтобы его история получилась интересной. При написании краткой истории, предназначенной для широкой публики, у автора не так уж много возможностей проявить свою ученость, но ему требуется гораздо больше рассудительности и литературного таланта, чем при написании объемной и строго научной работы.

Готовя эту книгу, я всеми силами старался отбирать только то, что считал важным и необходимым из материалов, которые были у меня. Мне посчастливилось, что моим редактором стал профессор Бодде, художественный дар которого позволил сделать книгу интересной, удобной " Доступной западному читателю. Он также внес свои предложения по отбору и расположению материала.

Являясь лишь краткой историей, данная книга — не более чем введение в изучение китайской философии. Если читатель пожелает узнать о ней больше, я рекомендую ему обратиться к моей книге «История китайской философии». Первый том уже переведен профессором

Бодце, а сейчас он работает над вторым. Моя недавняя раоота — «Дух китайской философии» — переведена Е. -Р. Хьюзом из Оксфордского университета. Обе они упомянуты в составленной профессором Бодце и помещенной в конце данной книги библиографии. Я приношу свою благодарность профессорам Бодце и Хьюзу, из книг которых я взял некоторые переводы китайских текстов

Публикуя данную книгу, я рад возможности выразить свою благодарность фонду Рокфеллера, благодаря гранту которого я смог в качестве приглашенного профессора приехать в 1946—1947 годах из Китая в Университет Пенсильвании. Итогом поездки стала эта книга. Я также хочу поблагоцарить своих коллег и студентов восточного отделения за сотрудничество и поддержку, особенно — профессора Бодце. Также я хочу выразить признательность доктору А. В. Хаммелу, руководителю отдела Азии Ьиолиотеки Конгресса, за поддержку и помощь в подготовке книги к публикации.

Июнь 1947
Университет Пенсильвании

Фэн Ю-ланъ

Глава I
Дух китайской философии

В китайской цивилизации философия играла роль, сравнимую с ролью религии в других культурах. Каждый образованный человек в Китае интересовался философией. В старину человек, если он имел какое-то образование, первым делом получал образование именно философское. Книгами, по которым детей учили читать, когда они шли в школу, были «Беседы и рассуждения» Конфуция, «Мэн-цзы», «Великое учение» и «Срединное и неизменное», составляющие «Четверокнижие», — самые важные тексты неоконфуцианства. Порой, когда дети только начинали учить иероглифы, им давали для чтения учебник. Этим учебником был «Канон трех иероглифов», называемый так потому, что все предложения в нем состояли из трех слов, так что при их произнесении создавался ритмический эффект, помогавший детям их запоминать. Книга, по сути, представляла собой букварь, первая фраза которого гласила: «Природа человека добра». Это — одна из фундаментальных идей философии Мэн-цзы.

Место философии в китайской цивилизации

Европейцу, видящему, насколько жизнь китайцев пронизана конфунцианством, последнее представляется религией. Но на самом деле конфуцианство является религией не в большей степени, чем платонизм или аристотелизм. Это правда, что «Четверокнижие» — своеобразная Библия для китайцев, в которой, однако, нет ни описания сотворения мира, ни упоминания об аде и рае.

Конечно, понятия «философия» и «религия» двусмысленны. Оба они могут иметь у различных народов совершенно различные значения. Говоря о философии или религии, люди могут вкладывать в них самое разнообразное содержание. Я называю философией систематическое и рефлексирующее мышление о жизни. Каждый человек, пока он не покинул сей мир, находится в жизни. Но тех, кто способен рефлективно размышлять о ней, не так уж много. Еще меньше тех, чье рефлективное мышление сис-

тематично. Философ должен философствовать, то есть он должен рефлективно размышлять о жизни, а затем систематически выражать свои мысли.

Такое мышление называется рефлективным, ибо оно полагает в качестве объекта саму жизнь. Теория жизни, теория космоса и теория знания — все они берут начало из этого типа мышления. Теория космоса — потому, что последний является основой жизни, той сценой, на которой разыгрывается ее драма. Теория знания — потому, что мышление по сути своей есть знание. Согласно некоторым западным философам, для того, чтобы мыслить, мы первым делом должны отыскать то, что мы можем помыслить. То есть, прежде чем начать размышлять о жизни, мы должны первым делом «помыслить наше мышление».

Все подобные концепции суть продукт рефлективного мышления. Да и сами понятия жизни, космоса, знания также есть продукт рефективного мышления. Вне зависимости от того, размышляем мы о жизни или говорим о ней, мы находимся в ней самой. Вне зависимости от того, размышляем или говорим мы о космосе, мы все являемся его частью. Однако то, что философы называют космосом, отличается от того, что имеют в виду под этим понятием физики. Космосом философы называют всеобщность того, что есть. Это то же самое, что древний китайский философ Хуэй Ши называл «Великим Единым», «за пределами которого ничего нет». Поэтому все и вся следует полагать частью космоса. Размышляя о нем, человек мыслит рефлективно.

Когда мы размышляем о знании или говорим о знании, такие мышление и речь сами по себе суть знание. Если воспользоваться словами Аристотеля, то это — «мышление о мышлении», и такое мышление рефлективно. Здесь есть некий порочный круг, в который попадают философы, настаивающие, что, прежде чем мыслить, мы должны помыслить свое собственное мышление. Как будто мы обладаем какой-либо другой способностью, с помощью которой мы могли бы помыслить мышление? На самом деле, способность, позволяющая нам мыслить мышление — это та же самая способность, с помощью которой мы мыслим. Если мы сомневаемся в возможности нашего мышления мыслить о жизни и космосе, мы с тем же правом должны сомневаться в возможности мышления мыслить себя самого.

Религия тоже имеет дело с жизнью. В сердце каждой великой религии лежит философия. По сути, каждая великая религия есть философия с определенной надстройкой, куда входят суеверия, догматы, ритуалы и институты. Вот что я называю религией.

Если понимать религию в этом смысле, не столь уж отличающемся от общепринятого, то конфуцианство считать религией нельзя. Стало привычным говорить, что в Китае три религии: конфуцианство, даосизм и буддизм. Но конфуцианство, как мы видим, не религия. Что касается даосизма, то следует различать даосизм как философию *(дао цзя,* или даосская школа) и даосскую религию *(дао цзяо).* Их учения не только не одинаковы, но и порой противоположны*. Философский даосизм учит Следованию природе, а религиозный — деятельности противоприродной. Например, согласно Лао-цзы и Чжуан-цзы, в том, что за жизнью следует смерть, заключается естественный ход вещей, и человек должен спокойно следовать ему. Но основным учением даосской религии является принцип и способы избежания смерти, очевидно, имеющие противоприродную направленность. Даосская религия несет в себе дух науки, заключающийся в покорении природы. Интересующемуся историей китайской науки сочинения даосских магов дадут немало материала.

Что касается буддизма, то между буддизмом как философией, называемой *фо сюэ* (буддийское учение) и буддизмом как религией, называемой *фо цзяо* (буддийская вера) также есть различия. Для образованных китайцев буддийская философия представляет интерес гораздо больший, чем буддийская религия. Вполне обычно видеть буддийских и даосских монахов вместе участвующих в погребальной службе. Китайцы даже к религии относятся философски.

Сегодня многим европейцам известно, что китайцы озабочены религией меньше других народов. Так, в статье «Основные идеи в формировании китайской культуры» профессор Д. Бодде говорит: «Они (китайцы) не являются тем народом, для которого религиозные идеи и деятельность составляют самую важную и всепоглощающую часть жизни... Именно этика (особенно конфуцианская), а не религия (по крайней мере, не религия формального, организованного типа) дала китайской цивилизации духовную основу... Все это, конечно, фундаментальным образом отличает Китай от других крупнейших цивилизаций, в которых ведущую роль играли церковь и священнослужители».

В определенном смысле это достаточно справедливо. Но возникает вопрос: почему так? Если жажда того, что выходит за пределы данного реального мира не является одним из сокровенных желаний человечества, почему же для большинства народов религиозные идеи и религиозная деятельность составляют самую важную и всепоглощающую часть жизни? Если эта жажда является одним из фундаментальных желаний человека, почему китайцы должны быть исключением? Когда говорят, что этика, а не религия, дала духовную основу китайской цивилизации, означает ли это, что китайцы попросту не понимают ценностей, которые выше нравственных?

Такие ценности можно назвать сверхнравственными. Любовь к человеку — это нравственная ценность, в то время как любовь к Богу — ценность сверхнравственная. Некоторые, быть может, склонны называть таковую религиозной. Но, по нашему мнению, такая ценность не ограничивается религией, по крайней мере постольку, поскольку понимаемое в данном случае под «религией» отличается от описанного выше. Например, любовь к Богу в христианстве есть ценность религиозная, а в философии Спинозы — нет, ведь Спиноза под Богом фактически понимал космос. Строго говоря, любовь к Богу в христианстве не является в действительности сверхнравственной. Ведь в христианстве Бог персонифицирован, поэтому любовь к нему со стороны человека сравнима с любовью сына к отцу, что есть уже ценность нравственная. Поэтому, вопрос о любви к Богу в христианстве как о сверхнравственной ценности остается открытым. Это — квазисверхнравственная ценность, в то время как в философии Спинозы любовь к Богу — подлинно сверхнравственная ценность.

Отвечая на вышеперечисленные вопросы, мы бы сказали, что жажда выходящего за пределы актуального мира действительно является одним из сокровенных чаяний человечества, и китайцы не представляют здесь исключения. Они не слишком заботились о религии потому, что были весьма озабочены философией. Они не религиозны только потому, что философичны. Именно философия утоляет их жажду запредельного. В философии выражены и различены их сверхнравственные ценности, в жизни в соответствии с философией они переживаются.

Согласно традициям китайской философии, ее назначение — не в увеличении позитивного знания (под которым мы подразумеваем информацию о явлениях), но в возвышении разума — достижение того, что находится вне актуального мира, и тех ценностей, что выше нравственных. Лао-цзы говорил: «Познавать — значит увеличиваться день ото дня, постигать *Дао* [Путь, Истину] — значит уменьшаться день ото дня» (гл. 48). Нас не заботит различие увеличения и уменьшения, не вполне мы согласны и с самим Лао-цзы. Мы процитировали эту фразу с тем, чтобы показать, что в китайской философской традиции существует различие между «познанием» и «постижением *Дао*». Целью первого является то, что мы называем увеличением позитивного знания, целью второго — возвышение разума. Философия принадлежит к последней категории.

Идея, согласно которой назначением философии (особенно метафизики) является не увеличение позитивного знания, разрабатывается в современной западной философии Венской школой, хотя и под другим углом зрения и с иной целью. Мы не согласны с этой школой в том, что предназначение философии — лишь прояснение идей, и что природа метафизики — всего лишь лирика понятий. Тем не менее, ее аргументы позволяют четко уяснить, что философия (и метафизика особенно) превратится в чушь, если попытается преподносить информацию о явлениях.

Религия объясняет действительность. Но ее объяснения че согласуются с наукой. Поэтому на Западе всегда существовал конфликт между ними. Там, где наука наступает, религия отходит на второй план, и ее авторитет

отступает перед продвижением науки. Традиционалисты печалятся по этому поводу и жалеют людей, ставших нерелигиозными, считая их «вырожденцами». Их действительно следовало бы пожалеть, если бы они не имели иного, кроме религии, доступа к высшим ценностям. Когда люди избавляются от религии и не получают ничего взамен, они утрачивают также и высшие ценности. Они вынуждены ограничиваться земными делами и лишаются духовности. К счастью, кроме религии есть еще и философия, которая открывает человеку путь к высшим ценностям — путь даже более прямой, чем религиозный, потому что в философии человеку, чтобы прикоснуться к высшим ценностям, отнюдь не обязательно блуждать окольной тропой молитв и ритуалов. Высшие ценности, с которыми человек соприкасается благодаря философии, даже чище обретаемых через религию, ибо не смешаны с воображением и суеверием. В мире будущего место религии для человека займет философия. Это следует из китайской традиции. Нет необходимости в том, чтобы человек был религиозным, но ему необходимо быть философичным. Когда он таков, он обретает самое лучшее из религиозных благословений.

Проблема и дух китайской философии

Выше было дано общее описание природы и предназначения философии. Ниже мы намерены более конкретно поговорить о философии китайской. В ее истории есть основное течение, которое можно назвать «духом китайской философии». Чтобы понять его, мы первым делом должны прояснить проблему, которую пытались разрешить большинство китайских философов.

Существуют всевозможные типы людей самого разного положения. Относительно каждого из этих типов есть высшая форма достижения. Например, есть люди, занимающиеся практической политикой. Высшая форма достижения для них — стать великим государственным деятелем. Точно так же в сфере искусства: высшая ступень, которой может достигнуть художник — стать великим художником. Несмотря на то, что существуют различные типы людей, все они — люди. Какова же высшая форма достижения для человека как человека? Согласно китайским философам, это ни больше ни меньше, как стать мудрецом, а высшее достижение мудреца — единство индивидуальности с космосом. Проблема состоит в том, что, если люди хотят достичь такого единства, должны ли они с необходимостью оставить общество или даже отвергнуть жизнь?

Некоторые мыслители полагали, что это необходимо. Будда говорил, что жизнь сама по себе суть корень и источник всех бед. Точно так же Платон утверждал, что тело — темница души. Некоторые даосы полагали, что жизнь — это нарост, опухоль, и смерть нужно понимать, как вскрытие опухоли. Все эти идеи выражают ту точку зрения, что влечет за собой отречение от так называемой опутывающей сети испорченного материального мира. Поэтому, чтобы реализовать высшее достижение, мудрецу следует отречься от общества и самой жизни. Только так можно достичь окончательного освобождения. Такая философия называется «потусторонней».

Есть и другой тип философии, подчеркивающий значимость общества, человеческих отношений и дел. Такая философия говорит только о нравственных ценностях и не способна или не желает говорить о вещах сверхнравственных. Она называется «посюсторонней». По ее убеждению, «потусторонняя» философия слишком идеалистична, негативна и не имеет практической пользы. С точки зрения же последней, «посюсторонняя» философия слишком реалистична и поверхностна. Она, может быть, и позитивна, но подобна человеку, быстро идущему по неправильной дороге: чем быстрее он идет, тем больше сбивается с пути.

Многие говорят, что китайская философия является «посюсторонней». Трудно решить, правы они или нет. О тех, кто придерживается такого мнения, исходя из поверхностных суждений, нельзя сказать, что они ошибаются, ведь они полагают, что вся китайская философия, несмотря на многообразие школ, прямо или косвенно связана с Управлением и этикой. На поверхности она преимущественно имеет дело с обществом, а не с космосом; с ежедневными нормами человеческих взаимоотношений, а не с Дом и раем; с человеческой жизнью в настоящем, а не в бужущем мире. Конфуций, будучи однажды спрошен Учеником о смерти, сказал: «Не зная, что такое жизнь,

как мы можем понять, что такое смерть?» («Беседы и рассуждения», XI, 11). А Мэн-цзы говорил: «Совершенномудрый — это высшая точка человеческих отношений», что означает: мудрец — нравственно совершенный человек в обществе. С поверхностной точки зрения, тот, кого китайская философия называет идеальным существом этого мира — совершенномудрый — является личностью совершенно иной в сравнении с Буддой или святыми христианской религии. И при неглубоком подходе это покажется особенно справедливым в отношении конфуцианского мудреца. Поэтому, в древности, Конфуций и конфуцианцы так высмеивались даосами.

Однако, дело обстоит так лишь на первый взгляд. Подобным упрощением невозможно постичь китайскую философию. Что касается основной доктрины ее традиции, то, если понимать все правильно, ее нельзя назвать полностью «посюсторонней», равно как и, конечно, целиком «потусторонней». Она принадлежит и этому миру, и тому миру. Говоря о неоконфуцианстве сунской династии, один философ так описал его: «Оно не оторвано от обыденной ежедневной деятельности и при этом прямо поднимается к тому, что предвосхищено Небом». Именно к этому стремилась китайская философия. Обладая таким духом, она является одновременно и предельно идеалистичной, и предельно реалистичной и очень практичной, хотя и не в буквальном смысле.

«Посюсторонность» и «потусторонность» контрастируют друг с другом точно так же, как реализм и идеализм. Задача китайской философии — достигнуть синтеза двух антитезисов. Это не значит, что они должны быть устранены. Они по-прежнему наличествуют, но они объединены в синтетическое целое. Как это можно сделать? Вот проблема, которую пытается разрешить китайская философия.

Согласно ей, тот, кто утверждает подобный синтез, причем не только в теории, но и на практике, является мудрецом. Он принадлежит обоим мирам. Духовный подвиг китайского мудреца соответствует подвигам святых буддизма и западной религии. Но китайский мудрец отнюдь не отрицает значимость мирских дел. Его характер — это «внутренняя мудрость и внешняя царственность». То есть, с помощью внутренней мудрости он достигает духовного совершенства, с помощью внешней царственности он действует в обществе. Мудрецу не столь уж необходимо быть подлинным главой в управлении обществом. С точки зрения практической политики у него, большей частью, нет шансов стать во главе государства. Слова «внутренняя мудрость и внешняя царственность» означают лишь, что, теоретически, только обладающий аристократическим духом может быть правителем. А есть ли у него шанс на самом деле стать правителем или нет — это уже несущественно.

Раз отличительной чертой мудреца, по китайской традиции, являются внутренняя мудрость и внешняя царственность, задача философии — дать возможность человеку пестовать соответствующие качества. Поэтому, она говорит о том, что китайские философы называют *Дао* (Путь, или основные принципы), о внутренней мудрости и внешней царственности.

Это напоминает платоновскую концепцию правителя-философа. Согласно Платону, в идеальном государстве философ должен быть правителем или правитель — философом, а для того, чтобы стать философом, человек должен пройти долгий период обучения, дабы его ум «отрешился» от мира изменчивых вещей и обратился к миру идей. Так, согласно Платону и китайским философам, задача философии — дать человеку «внутреннюю мудрость и внешнюю царственность». Но, как утверждал Платон, если философ становится правителем, он делает это против своей воли — другими словами, он вынуждается к этому — тем самым приносит со своей стороны большую жертву. Точно так же считали и древние даосы. Есть рассказ о мудреце, который, когда жители некоего государства попросили его стать правителем, бежал и укрылся в горной пещере. Но люди нашли пещеру, выкурили его оттуда и заставили возложить на себя сие нелегкое бремя («Люй-ши чунь-цю», I, 2). Это сходство концепций Платона и древних даосов также свидетельствует и о «потустороннем» характере даосской философии. Следуя основной китайской философской традиции, неодаос Го Сян, живший в III в., пересмотрел данное положение.

По учению конфуцианства, повседневное обращение к социальному в сфере человеческих взаимоотношений не является чем-то чуждым для мудреца. Более того, испол-

нение подобной задачи составляет самую суть его самосовершенствования. Он осуществляет ее не только как гражданин общества, но и как «человек Вселенной» *(тянь минь),* как об этом говорит Мэн-цзы. Он должен осознавать себя «человеком Вселенной», в противном случае его деяния не будут обладать сверхнравственной ценностью. Если у него появится возможность стать правителем, он' будет с радостью служить людям, тем самым исполняя свой долг гражданина общества и «человека Вселенной».

Поскольку обсуждаемое философией есть не что иное, как «внутренняя мудрость и внешняя царственность», из этого следует, что философия неотделима от политической мысли. Вне зависимости от различий между китайскими школами, философия каждой из них представляет одновременно и ее политическую мысль. Это не означает, что в идеологии разнообразных школ отсутствуют метафизика, этика или логика. Это лишь означает, что все прочие факторы так или иначе связаны с политической мыслью, подобно тому, как «Государство» Платона представляет и его философию в целом, и одновременно его политические идеи.

Например, «школа имен» знаменита своими парадоксами типа «белая лошадь не есть лошадь», казалось бы, мало связанными с политикой. И, тем не менее, глава этой школы Гунсунь Лун «желал распространить подобные парадоксы с тем, чтобы исправить отношения имен и явлений и преобразовать мир». Мы видим, как сегодня каждый государственный деятель говорит о том, что его, страна хочет мира. На самом же деле, говоря о мире, он нередко готовится к войне. Здесь, таким образом, проявляется неправильное взаимоотношение имен и явлений. Согласно Гунсунь Луну, такое положение вещей должно быть исправлено. Поистине, это первый шаг к преобразованию мира.

Раз предметом философии является *Дао* «внутренней мудрости и внешней царственности», изучение философии означает не только попытку обрести такое знание, но и попытку развить соответствующие черты характера. Философия — не просто нечто, что следует познать, но и нечто, что следует пережить. Она является не некоей интеллектуальной игрой, но делом гораздо более серьезным. Как указывал мой коллега, профессор У. Л. Цзинь

в одной из неопубликованных рукописей: «Китайские философы все представляли собой различные качества Сократа, ибо в каждом были объединены этика, политика, рефлективное мышление и знание, в каждом знание и добродетель были едины и неразделимы. Философия требовала, чтобы мыслитель жил ею; он сам являлся средством ее выражения. Жизнь в соответствии с философскими убеждениями являлась неотъемлемой частью философии. Непрерывным и постоянным делом мыслителя было обуздывать себя, чтобы достичь состояния чистого опыта, в котором преодолеваются эгоистичность и эгоцентричность и обретается единство с космосом. Очевидно, что этот процесс обуздания не мог быть остановлен, ибо прекращение его означало бы появление "я" и утрату космоса. Поэтому, в сфере познания он находился в вечном поиске, а в сфере волеизъявления — в вечном поведении или попытке поведения. Поскольку это неотделимо, в нем происходил синтез философа в изначальном смысле этого слова. Подобно Сократу, он не отбывал "рабочее время" со своей философией. Не был он и "червем", зарывшимся в свое учение и сидящим на стуле вдали от жизни. Философия была для него не моделью идей, выставляемых для человеческого осознания, но системой заповедей, неотъемлемых от поведения философа. В исключительных случаях о его философии можно даже говорить как о его биографии».

Как китайские философы выражали себя

Западный студент, начинающий изучать китайскую философию, тотчас же сталкивается с двумя трудностями. Одной из них, конечно, является языковый барьер, другой — стиль самовыражения китайских философов. Вначале о последнем.

Первое впечатление человека, приступающего к чтению китайских сочинений — краткость и бессвязность высказываний и фраз их авторов. Откройте «Беседы и рассуждения» Конфуция, и вы увидите, что каждый параграф состоит всего лишь из нескольких слов, а между самими параграфами едва ли прослеживается какая-либо связь. кройте «Дао-дэ цзин», излагающий философию Лао-Цзы, и вы обнаружите, что в сочинении всего пять тысяч

слов — не больше, чем в журнальной статье, и тем не менее, в нем вы найдете все учение целиком. Изучающий, привыкший к тщательному обоснованию и детальной аргументации, едва ли сможет понять, о чем говорят китайские философы. Он будет склонен думать, что бессвязность свойственна самой их мысли. Если бы это было так, китайской философии не существовало бы. Бессвязная мысль едва ли может именоваться философией.

Можно сказать, что очевидная бессвязность высказываний и сочинений китайских философов обусловлена тем что формально эти высказывания и сочинения и не являются философскими трудами. По китайской традиции, изучение философии — это не профессия. Философию должен изучать каждый точно так же, как на Западе каждый — ходить в церковь. Цель изучения философии — дать возможность человеку, как человеку, быть человеком, а не каким-то специалистом. Изучение чего-либо иного — не философии — дает человеку возможность стать специалистом. Поэтому в Китае не было профессиональных философов, а непрофессиональные философы не создавали формальных философских сочинений. Таковых было намного больше, чем тех, которые все же их писали. Желающий изучать философию таких людей должен обратиться к записям их высказываний или к их письмам к ученикам и друзьям. Ни подобные письма не принадлежат какому-либо одному периоду жизни того, кто их писал, ни записи — кисти какого-либо одного человека. Поэтому естественно ожидать от них бессвязности или даже непоследовательности.

Сказанное выше, быть может, объясняет бессвязность сочинений и высказываний некоторых философов, но не объясняет их краткость. В некоторых философских сочинениях, например, принадлежащих Мэн-цзы и Сюнь-цзы, можно найти систематические рассуждения и аргументацию. Но, в сравнении с западными философскими трудами, они недостаточно четко сформулированы. Для китайских философов было обычным выражать свои мысли в форме афоризмов, апофегм, намеков, примеров. Ведь «Дао-дэ цзин» состоит из афоризмов, а многие главы «Чжуан-цзы» полны намеков и сравнений. Это очевидно. Но даже в таких сочинениях, как «Мэн-цзы» и «Сюнь-цзы», в сравнении с западными философскими трудами, подобных «изысков» очень много. Афоризмы должны быть очень краткими, а намеки и сравнения — бессвязными.

Таким образом, афоризмы, намеки и сравнения недостаточно артикулированы. Однако, недостаток артикулированности компенсируется их суггестивностью. Конечно, артикулированность и суггестивность несравнимы. Чем более выражение артикулировано, тем меньше оно суггестивно — подобно тому, как чем более оно прозаично, тем менее — поэтично. Высказывания и сочинения китайских философов настолько неартикулированы, что их суггестивность почти безгранична.

Суггестивность, а не артикулированность, является идеалом всего китайского искусства, будь то поэзия, живопись или что-нибудь еще. В поэзии, например, то, что поэт хочет сообщить, часто является не тем, что прямо сказано, а подразумевается в том, что не сказано. В соответствии с китайской литературной традицией, в хорошей поэзии «количество слов ограничено, но выражаемые мысли — безграничны». Так, образованный читатель поэзии читает то, что вне стихотворения, а хороший читатель книг увидит то, что сокрыто «между строк». Таков идеал китайского искусства, и он проявляется и в стиле самовыражения китайских философов.

Идеал китайского искусства не лишен философских основ. В главе 26 «Чжуан-цзы» сказано: «Вершей пользуются при ловле рыбы. Поймав рыбу, забывают о верше. Ловушкой пользуются при ловле зайца. Поймав зайца, забывают о ловушке. Словами пользуются для выражения смысла. Постигнув смысл, забывают о словах. Где бы найти мне забывшего про слова человека, чтобы с ним поговорить!» Говорить с тем, кто прекратил думать о словах, не значит говорить с помощью слов. В «Чжуан-цзы» сказано, что двое совершенномудрых встретились, не произнося ни единого слова, ибо «когда их глаза встретились, *Дао* было там». Согласно учению даосизма, о *Дао* (Пути) невозможно сказать, о нем можно только намекнуть. Поэтому, когда используют слова, именно их суггестивность, а не фиксированный или подразумеваемый смысл, обнаруживает *Дао.* Слова должны быть забыты, когда их цель Достигнута. Почему мы должны беспокоиться о них дольше чем необходимо? Точно так же дело обстоит и со

словами и рифмами в поэзии, и с мазками и цветами в живописи.

В III—IV вв. самой влиятельной была философия неодаосской школы, известной в китайской истории как «сюань сюэ» (учение о сокровенном). Была составлена книга «Ши шо синь юй», представлявшая собой запись мудрых изречений и деяний знаменитых людей эпохи. Многие высказывания очень кратки, некоторые состоят всего лишь из нескольких слов. В книге рассказывается (гл. IV), как однажды высокий сановник спросил философа (сановник также был философом): «В чем различие и, сходство между школой Лао-Чжуана (Лао-цзы и Чжуан-цзы) и Конфуция?» Философ ответил: «А разве это не одно и то же?» Высокий сановник был очень доволен таким ответом и сразу же назначил философа своим секретарем. Ответ состоял всего лишь из трех слов, и философ получил прозвище секретаря «трех слов». Он не мог сказать, что школы Лао-Чжуана и Конфуция не имеют между собой ничего общего, равно как и не мог сказать, что они одинаковы. Поэтому он ответил вопросом, что действительно было неплохо.

Краткие изречения «Бесед и рассуждений» Конфуция и «Дао-дэ цзина» — не просто заключение из каких-то утраченных посылок. Это полные суггестивности афоризмы. Именно суггестивность и составляет их привлекательность. Можно собрать все идеи «Дао-дэ цзина» и изложить их заново в книге, состоящей из пятидесяти тысяч или даже пятисот тысяч слов. Вне зависимости от того, как это было бы сделано, это была бы новая книга. Ее могли бы читать вместе с оригиналом и, кто знает, она могла бы помочь людям понять оригинал, но никогда не смогла бы заменить его.

Го Сян, которого мы уже упоминали, являлся одним из выдающихся комментаторов Чжуан-цзы. Его комментарий сам по себе стал классикой даосской литературы Он обращает намеки и метафоры Чжуан-цзы в доказательства и аргументы и излагает его поэзию собственной прозой. Его сочинение артикулировано в гораздо большей степени, чем «Чжуан-цзы». Выбирая между суггестивностью оригинала Чжуан-цзы и артикулированностью комментария Го Сяна, люди могут спросить: который из них лучше? Один монах чаньской (дзэнской) школы буд-

дизма сказал позднее: «Все говорят, что Го Сян написал комментарий к Чжуан-цзы; я бы сказал, что Чжуан-цзы написал комментарий к Го Сяну».

Языковой барьер

Все философские сочинения трудны для полного понимания и восприятия тех, кто не может читать их в оригинале. Причиной тому — языковой барьер. Вследствие суггестивного характера китайских философских книг языковой барьер становится еще более значительным. Суггестивность высказываний китайских философов перевести очень трудно. Читая их в переводе, теряешь саму суггестивность, а значит — очень многое.

Перевод, в конечном счете, есть всего лишь интерпретация. Переводя фразу из, скажем, «Дао-дэ цзина», человек дает и свое собственное толкование ее смысла. Но перевод может передать лишь одну идею, хотя оригинал на самом деле может содержать и многие другие, ускользнувшие от перевода. Оригинал суггестивен, а перевод — нет, и не может быть таковым. Поэтому он теряет многое из богатого содержания оригинала.

Переводов «Бесед и рассуждений» и «Дао-дэ цзина» было немало. Каждый переводчик считал работу других неудовлетворительной. Но вне зависимости от того, насколько хорошо сделан перевод, он неизменно беднее подлинника. Чтобы явить богатство оригиналов «Дао-дэ цзина» и «Бесед и рассуждений», необходимо собрать воедино все уже сделанные и еще не сделанные переводы.

Кумараджива, живший в V в. и являющийся одним из самых выдающихся переводчиков буддийских текстов на китайский язык, говорил, что перевод текста подобен разжевыванию пищи для того, чтобы ее съели другие. Если нельзя разжевать пищу самому, это должны сделать другие. Однако, после такой операции, аромат и вкус пищи станут намного беднее.

Глава II

Истоки китайской философии

В предыдущей главе мы говорили, что философия — это систематическое рефлективное размышление о жизни. На характер мышления обычно оказывают влияние условия окружения. Находясь в определенных условиях, мыслитель определенным образом чувствует жизнь я *проявляющиеся вследствие этого в его философии акценты или упущения и составляют ее характеристику.*

Это относится и к индивиду, и к народу в целом. В этой главе мы хотим сказать несколько слов о географических и экономических условиях жизни китайцев, чтобы показать, как и почему китайская цивилизация в целом и китайская философия в частности суть то, что они суть.

Географические условия

В «Беседах и рассуждениях» Конфуций говорит: «Мудрый человек наслаждается водой, благородный человек наслаждается горами. Мудрые двигаются; благородные остаются недвижимы. Мудрые счастливы, благородные терпеливы» (VI, 21). Вчитываясь в эти слова, я чувствую в них нечто, что позволяет предположить различия между людьми Древнего Китая и Древней Греции.

Китай — континентальная страна. Для древних китайцев их земля вмещала в себя весь мир. В китайском языке есть два выражения, которые можно перевести как «мир». Одно — «все под Небом», и другое — «все в пределах четырех морей». Для народа морской державы, каким и были греки, синонимичность этих выражений была бы непредставима. Но в китайском языке это произошло, и тому есть свои причины.

Со времен Конфуция и вплоть до конца прошлого века ни один из китайских мыслителей не плавал по морям. Конфуций и Мэн-цзы, если судить по нынешним меркам, жили недалеко от моря. Тем не менее, в «Беседах и рассуждениях» Конфуций говорит о нем только однажды «Если мне не суждено достигнуть цели, я сяду на плот и поплыву в открытое море. Со мной будет [Чжун] Юй» (V 6). Ученик Конфуция Чжун Юй славился своим мужеством и смелостью. Там же сказано, что когда Чжун Юй услышал эти слова, он был очень доволен. Конфуций, однако, был не столь доволен таким энтузиазмом ученика и заметил: «Юй храбрее меня. Я не знаю, что с ним делать».

Мэн-цзы столь же кратко говорит о море. «Тому, кто видел море, будет трудно подумать что-нибудь о других водах. Тому, кто долго шел к вратам совершенномудрого, трудно подумать что-нибудь о речах других» (VIIa, 24). Мэн-цзы не пошел дальше Конфуция, лишь подумывавшего о «путешествии к морю». Насколько отличались от них Сократ, Платон и Аристотель, жившие в морской стране и путешествовавшие от острова к острову!

Экономические условия

Древние китайские и греческие философы жили не только в различных географических, но и экономических условиях. Так как Китай был страной континентальной, то китайцы занимались сельским хозяйством. Даже сегодня количество людей, занятых в нем, составляет 75—80%. В аграрной стране земля — основа благосостояния. Поэтому, на протяжении всей китайской истории, социальная и экономическая мысль и политика концентрировались вокруг вопросов использования и распределения земли.

В такой экономике сельское хозяйство играет огромную роль не только в мирное время, но и в ходе войн. В период «Борющихся царств» (480—222 гг. до н. э.), когда Китай был разделен на множество феодальных царств, каждое государство уделяло огромное внимание тому, что тогда называлось «искусством сельского хозяйства и войны». В конце концов, царство Цинь, одно из семи ведущих государств того времени, захватило превосходство и в том, и в другом, и смогло покорить другие царства и тем самым впервые в истории объединить Китай.

В китайской социальной и экономической мысли существует разделение между «корнем» и «ветвями». «Корнем» называется сельское хозяйство, а «ветвью» — торговля. Это обусловлено тем, что сельское хозяйство связано

с производством, а торговля — всего лишь с обменом. Прежде, чем что-то менять, его нужно произвести. В аграрной стране сельское хозяйство является основным производством, и поэтому на протяжении всей китайской истории социальные и экономические теории и политические меры пытались «укрепить корень и пренебречь ветвями».

На людей, занимавшихся «второстепенным», то есть на торговцев, смотрели свысока. Они составляли последний и самый низкий класс традиционного общества. Впереди шли «ученые», «крестьяне» и «ремесленники». «Ученые» обычно бьши землевладельцами, крестьяне же возделывали землю. Это были самые почитаемые профессии в Китае. Семьей, имеющей «традиции учения и обработки земли» можно было гордиться.

Хотя «ученые» и не возделывали землю сами, но, раз они, как правило, владели ею, их судьбы бьши тесно связаны с сельским хозяйством. Хороший или плохой урожай означал счастье или несчастье, поэтому их реакция на деятельность космических сил и их мировоззрение бьши в основе такими же, как и у крестьянина. К тому же, образование давало им возможность выразить то, что сам крестьянин чувствовал, но высказать был неспособен. Это самовыражение и обрело себя в китайской философии, литературе и искусстве.

Ценность сельского хозяйства

В «Люй-ши чунь-цю», созданном в III в. до н. э. компендиуме учений различных философских школ, есть глава, называющаяся «Ценность сельского хозяйства». В ней проведена четкая грань между образом жизни тех, кто занят «основным» трудом — крестьянами, и тех, кто занят «второстепенным» — торговцами. Крестьяне примитивны и просты, поэтому всегда готовы подчиниться приказам. Они невинны, подобны детям и потому неэгоистичны. Их материальные ценности сложны и трудно переносимы, поэтому они не оставляют государство, когда оно в опасности. Торговцы же, наоборот, испорчены и потому непокорны. Они вероломны и потому эгоистичны. У них простая собственность, поэтому они обычно покидают государство, когда оно в опасности. Поэтому, как

утверждается в главе, не только сельское хозяйство экономически более значимо, чем коммерция, но и сам образ жизни крестьян «правильнее». В этом заключается «ценность сельского хозяйства». Автор полагает, что образ жизни людей обусловлен экономическими условиями, а даваемая им сельскому хозяйству оценка еще раз показывает, что экономическая жизнь оказала влияние и на его мировоззрение.

В этом обозрении «Люй-ши чунь-цю» мы находим корень и источники двух главных направлений китайской мысли — даосизма и конфуцианства. Они являются двумя далекими друг от друга полюсами, и в то же время — двумя концами одной и той же оси. Оба они, так или иначе, выражают устремления и чаяния крестьянина.

«Полное изменение — это движение *Дао*»

Прежде, чем говорить о различиях этих двух школ, стоит рассмотреть теорию, которой следовали они обе. Она относится и к сфере природы, и к человеку. Когда в своем развитии что-либо достигает своего предела, оно обращается в свою противоположность. Если воспользоваться выражением Гегеля, все включает в себя свое отрицание. Этот тезис — один из основных в философии Лао-цзы и «Книге Перемен», как она была интерпретирована конфуцианцами. Без сомнения, появление концепции связано с движением солнца и луны, а также с чередованием четырех времен года, чему крестьяне, чтобы выполнять свою работу, должны были следовать особенно тщательно. В «Крыльях» «Книги Перемен» сказано: «Когда уходит холод, приходит тепло, а когда уходит тепло, приходит холод» (Ш). и еще: «Когда солнце достигает зенита, оно заходит, а когда луна становится полной, она убывает» (I). В «Крыльях» это движение названо «возвращением». Так, мы читаем: «В возвращении проявляется разум Неба и Земли» (I). А в «Дао-дэ цзине» говорится: «Полное изменение — это движение Дао» (гл. 40).

Эта концепция оказала огромное влияние на китайцев и в немалой степени способствовала успешному преодолению многочисленных трудностей, с которыми они сталкивались на протяжении своей долгой истории. Убежденью в ее истинности, они оставались предусмотрительны

с производством, а торговля — всего лишь с обменом. Прежде, чем что-то менять, его нужно произвести. В аграрной стране сельское хозяйство является основным производством, и поэтому на протяжении всей китайской истории социальные и экономические теории и политические меры пытались «укрепить корень и пренебречь ветвями».

На людей, занимавшихся «второстепенным», то есть на торговцев, смотрели свысока. Они составляли последний и самый низкий класс традиционного общества. Впереди шли «ученые», «крестьяне» и «ремесленники». «Ученые» обычно были землевладельцами, крестьяне же возделывали землю. Это были самые почитаемые профессии в Китае. Семьей, имеющей «традиции учения и обработки земли» можно было гордиться.

Хотя «ученые» и не возделывали землю сами, но, раз они, как правило, владели ею, их судьбы были тесно связаны с сельским хозяйством. Хороший или плохой урожай означал счастье или несчастье, поэтому их реакция на деятельность космических сил и их мировоззрение были в основе такими же, как и у крестьянина. К тому же, образование давало им возможность выразить то, что сам крестьянин чувствовал, но высказать был неспособен. Это самовыражение и обрело себя в китайской философии, литературе и искусстве.

Ценность сельского хозяйства

В «Люй-ши чунь-цю», созданном в III в. до н. э. компендиуме учений различных философских школ, есть глава, называющаяся «Ценность сельского хозяйства». В ней проведена четкая грань между образом жизни тех, кто занят «основным» трудом — крестьянами, и тех, кто занят «второстепенным» — торговцами. Крестьяне примитивны и просты, поэтому всегда готовы подчиниться приказам. Они невинны, подобны детям и потому неэго- I истичны. Их материальные ценности сложны и трудно переносимы, поэтому они не оставляют государство, когда оно в опасности. Торговцы же, наоборот, испорчены и потому непокорны. Они вероломны и потому эгоистичны. У них простая собственность, поэтому они обычно покидают государство, когда оно в опасности. Поэтому, как

утверждается в главе, не только сельское хозяйство экономически более значимо, чем коммерция, но и сам образ жизни крестьян «правильнее». В этом заключается «ценность сельского хозяйства». Автор полагает, что образ жизни людей обусловлен экономическими условиями, а даваемая им сельскому хозяйству оценка еще раз показывает, что экономическая жизнь оказала влияние и на его мировоззрение.

В этом обозрении «Люй-ши чунь-цю» мы находим корень и источники двух главных направлений китайской мысли — даосизма и конфуцианства. Они являются двумя далекими друг от друга полюсами, и в то же время — двумя концами одной и той же оси. Оба они, так или иначе, выражают устремления и чаяния крестьянина.

«Полное изменение — это движение *Дао*»

Прежде, чем говорить о различиях этих двух школ, стоит рассмотреть теорию, которой следовали они обе. Она относится и к сфере природы, и к человеку. Когда в своем развитии что-либо достигает своего предела, оно обращается в свою противоположность. Если воспользоваться выражением Гегеля, все включает в себя свое отрицание. Этот тезис — один из основных в философии Лао-цзы и «Книге Перемен», как она была интерпретирована конфуцианцами. Без сомнения, появление концепции связано с движением солнца и луны, а также с чередованием четырех времен года, чему крестьяне, чтобы вышолнять свою работу, должны были следовать особенно тщательно. В «Крыльях» «Книги Перемен» сказано: «Когда уходит холод, приходит тепло, а когда уходит тепло, приходит холод» (Ш). И еще: «Когда солнце достигает зенита, оно заходит, а когда луна становится полной, она убывает» (I)- В «Крыльях» это движение названо «возвращением». Так, мы читаем: «В возвращении проявляется разум Неба и Земли» (I). А в «Дао-дэ цзине» говорится: «Полное изменение — это движение *Дао*» (гл. 40).

Эта концепция оказала огромное влияние на китайцев и в немалой степени способствовала успешному преодолению многочисленных трудностей, с которыми они сталкивались на протяжении своей долгой истории. Убежденные в ее истинности, они оставались предусмотрительны

в периоды процветания и не теряли надежды во время страшной опасности. В последней войне она стала своеобразным психологическим оружием китайцев, так что даже в самый тяжелый период люди жили с верой, выраженной в словах: «Рассвет скоро наступит». Именно эта «воля к вере» помогла китайскому народу пройти через войну.

Эта теория также является краеугольным камнем учения о «золотой середине», столь любимого и конфуцианцами и даосами. «Никогда слишком много» — такова была максима и тех, и других. Согласно им, лучше ошибиться, имея слишком мало, чем имея слишком много. Лучше ошибиться, оставляя вещи нетронутыми, чем переделывая их. Ведь имея слишком много и переделывая, рискуешь получить обратное тому, что желаешь.

Идеализация природы

Даосизм и конфуцианство отличаются потому, что представляют собой рационализацию или теоретическое выражение различных аспектов жизни крестьянина. Крестьяне просты в своей жизни и невинны в своих мыслях. Рассматривая вещи с их точки зрения, даосы идеализировали простоту примитивного общества и осуждали цивилизацию. В «Дао-дэ цзине» сказано: «Пусть будет государство маленьким, а жителей — немного... Пусть люди вернутся к использованию узелков на веревках [для письма]. Пусть их еда будет сладкой, одежда — красивой, дома — удобными, а сельскохозяйственные работы пусть приносят радость. Соседнее государство может быть так близко, что можно слышать, как в нем кричат петухи и лают собаки. Но люди будут стареть и умирать, не побывав там» (гл. 80). Разве это не идиллическая картина сельской страны?

Крестьяне постоянно соприкасаются с природой, поэтому они восхищаются ею и любят ее. Эти восхищения и любовь получили у даосов предельное развитие. Они проводили четкое разделение созданного природой и созданного человеком, естественного и искусственного. По их мнению, первое является источником человеческого счастья, а второе — корнем всех человеческих страданий. Они, как говорит об этом конфуцианец Сюнь-цзы, «были ослеплены природой и не имели знаний о человеке» («Сюнь-цзы», гл. 21). Развив это положение до логического конца, даосы пришли к выводу, что высшее достижение духовного совершенствования мудреца состоит в отождествлении со всей природой, то есть с космосом.

Семейная система

Крестьяне должны жить на земле, которая недвижима. То же самое касается и «ученых»-землевладельцев. Человек, не обладающий особыми талантами или большой удачей, должен был жить там, где жили его дед и отец и где будут жить впоследствии его дети. Таким образом, в целом семья должна была жить вместе по экономическим причинам. Так устанавливалась китайская семейная система — без сомнения, одна из самых сложных и хорошо организованных во всем мире. Конфуцианство в значительной степени является рациональным обоснованием, или теоретическим выражением, этой социальной системы.

Семейная система была в Китае и системой общественной. Из пяти традиционных типов взаимоотношений (между правителем и подданным, между отцом и сыном, между старшим и младшим братом, между мужем и женой и между друзьями) три являются семейными. Два оставшихся, хотя семейными и не являются, могут быть представлены в терминах родства. Так, отношения между правителем и подданным подобны отношениям между отцом и сыном, а отношения между друзьями — отношениям между старшим и младшим братом. Именно так их обычно и понимали в действительности. Но это только основные семейные отношения, существуют еще и многие другие. В «Эр я», древнейшем словаре китайского языка, созданном еще до нашей эры, перечисляются более ста терминов, обозначающих ту или иную степень родства. Большинство из них не имеют эквивалента в английском языке.

По этой же причине появился и культ предков. В семье, жившей оседло в каком-нибудь месте, обычно поклонялись тому предку, который первым пришел на эту землю и оставил жить на ней своих потомков. Он становился символом единства семьи, и такой символ большой и сложной организации был необходим.

Конфуцианство в немалой степени дает рациональное оправдание такой социальной системе. Экономические условия создали ее основу, а конфуцианство выразило ее этическую значимость. Раз эта социальная система была порождением определенных экономических условий, а условия, в свою очередь, сложились под влиянием географических характеристик, — и сама система, и ее теоретическое выражение были очень близки китайцам. Естественно, поэтому, что конфуцианство превратилось в ортодоксальную философию и оставалось таковой, пока пришедшая из Европы и Америки индустриализация не изменила экономические основы китайской жизни

«Посюсторонность» и «потусторонность»

Являясь философией социальной организации, конфуцианство становится также и философией повседневной жизни. Конфуцианство делает упор на общественных обязанностях человека, в то время как даосизм подчеркивает естественное и спонтанное в нем. В «Чжуан-цзы» сказано, что конфуцианцы странствуют в пределах общества, а даосы — за его пределами. В III—-IV вв., когда даосизм вновь обрел влияние, люди часто говорили, что Конфуций ценил *мин цзяо* (учение об именах, обозначающих социальные отношения), а Лао-цзы и Чжуан-цзы ценили *цзы жанъ* (спонтанность или естественность). Грубо говоря, эти два течения китайской философии соответствуют традициям классицизма и романтизма в западной мысли. Прочитайте стихи Ду Фу и Ли Во, и вы увидите в них различие между конфуцианством и даосизмом. Два великих китайских поэта жили в одно время (VIII в.), и в их творчестве нашли свое выражение две главных традиции китайской мысли.

«Странствуя в пределах общества», конфуцианство — в сравнении с даосизмом — предстает более «посюсторонним», а «странствующему за пределами общества» даосизму свойственна обращенность к «иным мирам». Две школы соперничали друг с другом, но и дополняли друг друга. Так установилось своеобразное равновесие сил, позволившее китайцам лучше ощутить «золотую середину» между двумя мирами.

В III—IV вв. были даосы, пытавшиеся приблизить даосизм к конфуцианству. В свою очередь, в XI—XII вв. и конфуцианцы пытались приблизить свое учение к даосизму. Мы называем первых неодаосами*, а вторых — неоконфуцианцами. Именно эти духовные течения позволили китайской философии принадлежать обоим мирам, о чем мы говорили в предыдущей главе.

Китайское искусство и поэзия

Конфуцианцы относились к искусству как к инструменту нравственного воспитания. Даосы не писали научных трактатов по искусству, но их восхищение свободным парением духа и идеализация природы глубоко волновали великих китайских художников. Поэтому нет ничего удивительного в том, что для многих из них главной темой творчества стала природа. Большинство шедевров китайской живописи — это пейзажи, изображения животных и цветов, деревьев и бамбука. На пейзажном полотне всегда можно видеть человека, сидящего у подножия горы или на берегу ручья, наслаждающегося красотой природы и созерцающего *Дао* (Путь), что переступает пределы и природы, и человека.

Точно так же в китайской поэзии мы находим стихотворения, подобные этому, принадлежащему Тао Юань-мину (372—427):

Я поставил свой дом в самой гуще людских жилищ,
Но минует его шум повозок и топот коней.
Ты захочешь узнать, отчего это может быть?
Вдаль умчишься душой, и земля отойдет сама.
Хризантему сорвал у восточной ограды в саду
И мой взор в вышине встретил склоны южной горы.
Очертанья горы так прекрасны в закатный час,
Когда птицы над ней чередою летят на юг.
В этом всем заключен глубочайший смысл.
Я хотел рассказать, и уже я забыл слова.**

Здесь даосизм проявляется во всем своем блеске.

В современной науке термин «неодаосизм» применительно к раннес-I, Дневековой даосской мысли (школа «сюань-сюэ») считается устаревшим — "*прим. ред.*

Перевод Л. Эйдлина.

Методология китайской философии

Мировоззрение крестьянина не только обусловило содержание китайской философии (например, концепция обращения в противоположность в движении *Дао),* но и, что более важно, оказало влияние на ее методологию. Профессор Нортроп говорил, что существует два основных типа понятий — получаемые через интуицию и через постулирование. «Получаемое через интуицию понятие, — говорит он, — обозначает его полный смысл, который дается тем, что сразу же охватывается. "Голубой" в смысле ощущаемого цвета — интуитивное понятие... Полный смысл постулированного понятия определяется постулатами дедуктивной теории, в которой оно появляется... "Голубой" в смысле определенной длины волны в теории электромагнитного поля — понятие постулированное».

Нортроп также полагает, что есть три возможных типа интуитивных понятий: «Понятие дифференцированного эстетического континуума. Понятие неопределенного или недифференцированного эстетического континуума. Понятие дифференциации». Он утверждает, что «конфуцианство можно определить как состояние разума, в котором понятие недетерминированного интуитивного многообразия составляет основу мышления, а конкретные дифференциации в своем релятивистском, гуманистическом и временном появлении и исчезновении формируют содержание философии». Но в даосизме содержание философии формирует понятие неопределенного, или недифференцированного эстетического континуума.

Я не вполне согласен со всем, что говорит Нортроп в своей статье, но полагаю, что он смог ухватить фундаментальное различие между китайской и западной философией. Когда человек, знакомый с китайской философией, начинает изучать философию западную, он с радостью обнаруживает, что древние греки также проводили различие между бытием и не-бытием, ограниченным и] неограниченным Но он весьма удивлен тому обстоятельству, что греческие философы считали не-бытие и неограниченное низшими по отношению к бытию и ограниченному. В китайской философии же все наоборот. Причина такого различия в том, что бытие и ограниченное отчетливы, а не-бытие и неограниченное неотчетливы. Те

философы, что начинают с постулированных понятий, склоняются к отчетливому, а те, что начинают с интуиции, ценят неопределенное.

Если связать мысль Нортропа с тем, о чем мы говорили в начале этой главы, мы увидим, что понятие дифференцированного эстетического континуума, из которого следуют понятия недифференцированного эстетического континуума и дифференциации, лежит в основе представлений крестьянина. То, с чем крестьянин имеет дело — хозяйство и урожай — он сразу же воспринимает. А в своей примитивности и невинности он ценит то, что воспринимает немедленно. Неудивительно поэтому, что китайские философы точно так же полагают моментальное восприятие вещей исходной точкой философствования.

Все это также объясняет, почему в китайской философии не было эпистемологии. Китайских философов никогда серьезно не заботило, является ли стол, который мы видим, реальным или иллюзорным, является ли он идеей нашего разума или занимает объективное место в пространстве. Подобных эпистемологических проблем в китайской философии не найти (за исключением буддизма, пришедшего из Индии). Ведь эпистемология возникает только тогда, когда проводится разделение субъекта и объекта. А в эстетическом континууме подобного разделения нет. В нем познающий и познаваемое составляют одно целое.

Этим же объясняется и то, почему язык китайской философии суггестивный, а не артикулированный. Он не является артикулированным, ибо не дает дедуктивного обоснования представляемым понятиям. Философ говорит лишь то, что он видит. Поэтому, сообщаемое им богато по содержанию, но скупо на слова, а сами слова суггестивны, а не определенны.

Морские и континентальные страны

Греки — морской народ, и свое богатство они составили торговлей. Они в первую очередь были купцами. А торговцы вначале имеют дело с абстрактными числами в коммерческих отчетах, и лишь затем с конкретными вещами, которые могут быть сразу же восприняты через эти цифры. Эти числа — не что иное, как понятия, называемые Нортропом постулированными. Точно так же

греческие философы брали постулированные понятия за отправную точку. Они развивали математику и математическое обоснование. Поэтому перед ними вставали эпистемологические проблемы, а их язык был столь артикулирован.

Но торговцы являются также горожанами. Их деятельность требует от них совместного проживания в городах. Поэтому их форма социальной организации базируется не столько на интересе семьи, сколько на общих интересах города. Греческое общество было организовано вокруг города-государства, в отличие от китайской социальной системы, которую можно назвать «семейным» государством, ибо при такой системе государство воспринимается через семью. В городе-государстве социальная организация не автократична, ибо нравственного основания для того, чтобы кто-то из одного и того же класса горожан был значительнее или выше другого, не существует. Но в «семейном» государстве социальная организация автократична и иерархична, ибо в семье авторитет отца по определению выше авторитета сына.

Китайцы были крестьянами, поэтому в Китае не было промышленной революции, распахнувшей двери в современный мир. В «Ле-цзы» содержится рассказ о том, как однажды принц царства Сун попросил ремесленника вырезать из куска яшмы лист дерева. Мастер работал три года и сделал его так искусно, что когда его повесили на дерево, никто не мог отличить его от настоящих листьев. Принц был очень доволен. Но когда Ле-цзы услышал об этом, он сказал: «Если бы природе требовалось три года, чтобы создать один лист, как мало было бы деревьев с листьями!» («Ле-цзы», гл. 8). Таков взгляд того, кто восхищается естественным и осуждает искусственное. Образ жизни крестьянина состоит в том, чтобы следовать природе. Он преклоняется перед природой и хулит искусственность и, в своей простоте и невинности, легко обретает удовлетворение. Он не жаждет перемен, равно как и не воспринимает их. В Китае было сделано немало заметных открытий и нововведений, но их всегда скорее осуждали, чем поддерживали.

Условия жизни торговцев морской державы совершенно иные. У них намного больше возможностей видеть разные народы и обычаи, слышать разные языки; они привычны

к переменам и не боятся новшеств. Более того, чтобы товары хорошо продавались, производство должно все время улучшаться. Отнюдь не случайно, что на Западе промышленная революция началась в Англии, которая тоже была морской державой, торговлей составившей свое благосостояние.

Цитированный выше пассаж о торговцах из «Люй-ши чунь-цю» в равной степени относится и к народам морских стран, с той лишь поправкой, что они не продажны и вероломны, а изысканны и образованны. Мы также можем перефразировать Конфуция, сказав, что народы морских стран мудры, а континентальных — благородны. Поэтому мы повторим слова Конфуция: «мудрые наслаждаются водой, благородные наслаждаются горами. Мудрые двигаются, благородные остаются недвижимы. Мудрые счастливы, благородные терпеливы».

Перечисление фактов, доказывающих взаимосвязь между географическими и экономическими условиями Греции и Англии с одной стороны, и, с другой, развитием на Западе научной мысли и демократических институтов, выходит за рамки главы. Но тот факт, что эти условия весьма отличны от условий Китая, достаточен, чтобы служить отрицательным доказательством моего тезиса, касающегося китайской истории.

Постоянное и изменчивое в китайской философии

Расцвет науки преодолел расстояние, и Китай больше не изолирован «в пределах четырех морей». Он тоже переживает индустриализацию, и, хотя это происходит намного позже, чем на Западе, лучше поздно, чем никогда. Неверно говорить, что Восток покорен Западом. Скорее, это тот случай, когда средневековье покорено современностью. Чтобы жить в современном мире, Китай должен быть современным.

Остается один вопрос: если китайская философия столь тесно связана с условиями жизни самих китайцев, не обладает ли все выраженное в ней ценностью только для тех, кто живет в этих самых условиях?

Ответ: и да, и нет. В философии любого народа и любого времени всегда есть некая часть, имеющая ценность лишь для данного народа и данного времени, но при этом

в ней всегда есть и нечто большее, чем эта часть. То, что лишено относительности, имеет огромную ценность. Я не берусь говорить, что это — абсолютная истина, ибо определить таковую представляется делом слишком сложным для человеческого существа. Если она и есть, то знание ее — прерогатива Бога.

Возьмем пример из греческой философии. Рациональное оправдание рабовладельческой системы Аристотелем можно считать теорией, связанной с экономическими условиями жизни греков. Но это не значит, что в социальной философии Аристотеля нет ничего, лишенного относительности. То же самое касается и китайской мысли. Когда в Китае завершится индустриализация, старая семейная система должна будет сойти со сцены, а вместе с ней — и ее рациональное конфуцианское оправдание. Но это не значит, что в социальной философии конфуцианства нет ничего, что не являлось бы относительным.

Это обусловлено тем, что и древнегреческое общество, и древнекитайское, будучи различными, принадлежат все же к общей категории, которую мы называем обществом. Поэтому идеи, порождаемые греческим или китайским обществом, также частично выражены и всем обществом в целом. Хотя в них неизменно присутствует то, что свойственно только греческому или только китайскому обществу, должно быть еще и что-то всеобщее, принадлежащее обществу в целом.

Это касается и даосизма. Безусловно ошибочна даосская теория, провозглашающая ценность одной лишь утопии простоты ушедшей эпохи. Преисполненные идеями прогресса, мы сегодня думаем, что идеальному государству предстоит быть созданным в будущем, оно не может быть утеряно в прошлом. Но то, что думают об идеальном государстве некоторые наши современники (например, анархисты) не столь уж расходится с тем, что по этому поводу думали даосы.

Философия также создает свой идеал жизни. Отчасти, будучи порождением определенного народа и определенного времени, он соответствует лишь той жизни, что обусловлена условиями существования этого народа или времени. Но он также соответствует жизни в целом, и поэтому имеет не относительную, но постоянную ценность. Об этом свидетельствует и конфуцианская теория идеальной жизни. Согласно ей, идеальная жизнь хотя и отличается высоким пониманием космоса, но остается в пределах пяти типов человеческих отношений. Природа этих отношений может меняться в соответствии с обстоятельствами. Но сам идеал неизменен. Ошибается тот, кто настаивает, что если исчезнет один из типов отношений, то уйдет в небытие и конфуцианский идеал жизни. Но ошибается и тот, кто полагает: раз такой идеал жизни желаем, должны быть сохранены и все пять типов отношений. Для того, чтобы определить постоянное и изменчивое в истории философии, необходимо прибегнуть к логическому анализу. В каждой философии есть постоянное, и все философии имеют что-то общее. Именно поэтому различные философии можно сравнивать и передавать одну в терминах другой.

Изменится ли методология китайской философии? Перестанет ли новая китайская философия ограничиваться «интуитивным понятием»? Конечно — да, и нет причины, по которой этого могло бы не произойти. Она уже меняется. Об этих переменах мы скажем особо в последней главе книги.

Глава III
Происхождение школ

В предыдущей главе мы говорили, что конфуцианство и даосизм — два главных течения китайской мысли. Однако таковыми они стали лишь в процессе долгой эволюции, а в V—III вв. до н. э. они были только двумя из многих соперничающих школ. В этот период их было так много, что китайцы говорят о них как о «ста школах».

Сыма Тань и шесть школ

Позднейшие историки пытались классифицировать эти «сто школ». Первым такую попытку предпринял Сыма Тань (ум. 110 г. до н. э.), отец Сыма Цяня (145—86 гг. до н. э.), вместе с ним составивший первую династийную историю Китая «Ши цзи» («Исторические записки»). В последней главе этого труда Сыма Цянь цитирует написанное его отцом сочинение «Основные указания о шести школах». В нем Сыма Тань выделяет шесть главных школ философов предшествующих эпох.

Первая — «инь-ян цзя», или школа «инь-ян», школа натурфилософов. Она получила свое название от принципов *инь* и *ян,* которые в китайской мысли считаются двумя главными принципами космологии. *Инь* — женское начало, *ян* — мужское. Как считают китайцы, все космические явления есть результат взаимодействия и комбинаций *инь* и *ян*.

Вторая школа — «жу цзя», или «школа ученых». В западной литературе эта школа известна как конфуцианская, но иероглиф *оку* дословно означает «образованный человек», «ученый». Таким образом, западное название отчасти вводит в заблуждение, ибо упускает тот смысл, что последователи этой школы являются не только мыслителями, но и учеными. Они, прежде всего, были учителями древней классики и, тем самым, наследниками древнего культурного достояния. Конфуций, несомненно, является лидирующей фигурой этой школы, и с полным

правом может считаться ее основателем. Тем не менее, термин *жу* не только обозначает «конфуцианский» или «конфуцианец», но имеет и более широкий смысл.

Третья школа — «мо цзя», или моистская школа. Она отличалась сплоченной организацией и суровой дисциплиной под руководством Мо-цзы. Ее последователи действительно сами называли себя монетами. Название этой школы, в отличие от некоторых других, не было введено Сыма Танем.

Четвертая школа — «мин цзя», или «школа имен». Ее последователей интересовали различия и связь между тем, что они называли «именами» и «фактами».

Пятая школа — «фа цзя», или легистская. Иероглиф фа означает «правило», «закон». Школа берет начало от государственных деятелей, утверждавших, что хорошее управление должно быть основано на утвержденном кодексе законов, а не на тех нравственных нормах, о которых говорили ученые.

Шестая школа — «дао-дэ цзя», или «школа Пути и благой силы». В основе метафизики ее последователей лежало понятие не-бытия (Дао, или Путь) и его концентрации в индивиде в качестве естественной добродетели человека (йэ). Термин переводится как «добродетель», но лучше передавать его как «сила», которая сокрыта в любой единичной вещи. Школа, называемая Сыма Танем «дао-дэ», позднее получила известность просто как «дао цзя», а в западной литературе — как даосская. В первой главе мы указывали, что ее следует четко отличать от даосской религии.

Лю Синь и его теория появления школ

Вторым историком, пытавшимся классифицировать «сто школ», был Лю Синь (46 г. до н. э. — 23 г. н. а). Один из величайших ученых своего времени, он вместе со своим отцом Лю Сяном отредактировал книги императорской библиотеки. Составленный описательный каталог, известный как «Семь сводов», был взят Бань Гу (32—92), автором «Истории Ранней Хань», за основу при написании текста «И вэнь чжи», «Литературного трактата», включенного в Династийную историю. Согласно «Трактату», Лю Синь разил «сто школ» на десять основных групп. Из них шесть —

те же самые, что и перечисленные Сыма Танем. Еще четыре — «цзун хэн цзя», или «школа дипломатов»; «цза цзя», или «школа эклектиков»; «нун цзя», или «школа аграриев»; «сяо шо цзя», или «школа рассказчиков». В заключении Лю Синь пишет: «Различные философы составляют десять школ, но лишь девять заслуживают внимания». Этим он утверждает, что значение «школы рассказчиков» ниже, чем других школ.

В самой классификации Лю Синь не пошел намного дальше Сыма Таня. Действительно же новшеством стала первая в китайской истории попытка систематически проследить истоки различных школ.

Теория Лю Синя была тщательно разработана последующими учеными, особенно Чжан Сюэ-чэном (1738—1801) и Чжан Бин-линем. Ее суть заключается в том, что в начале правления Чжоу (1122?—255 гг. до н. э.), еще до того, как социальные институты той эпохи распались, не существовало «разделения между чиновниками и учителями». Другими словами, чиновники того или иного ведомства передавали имеющие отношение к данному ведомству знания другим. Эти чиновники, как и удельные князья, передавали свой пост по наследству. Таким образом, существовало лишь «чиновничье обучение», а «частного обучения» не было. То есть, никто не учил знаниям как частное лицо. Все обучение осуществлялось чиновниками, занимавшими тот или иной пост в управлении.

Согласно этой теории, когда в последующие века правящий дом Чжоу утратил власть, чиновники правительственных ведомств потеряли прежние посты и разбрелись по стране. И тогда они начали обучать знаниям уже как «частные» лица. Они перестали быть «чиновниками» и превратились в частных «учителей». И различия между школами берут свое начало именно в разделении учителей и чиновников.

Вывод Лю Синя гласит: «Принадлежащие школе *жу* пришли из Ведомства образования... Эта школа наслаждалась изучением "Лю и" [«Шесть канонов» или «Шесть искусств»] и уделяла внимание гуманности и справедливости. Предками своей школы они считали Яо и Шуня [совершенномудрые императоры мифической древности, жившие в XXIV—XXIII вв. до н. э.], а примерами для подражания — Вэнь-вана [1120?—1108? гг. до н. э., династия Чжоу] и У-вана [сын Вэнь-вана]. Чтобы придать авторитет своему учению, они почитали Чжун-ни [Конфуция] и превозносили его как учителя. Их учение являет собой высшую истину. "То, чем восхищаются, необходимо подвергнуть испытанию". Слава Яо и Шуня, процветание династий Инь и Чжоу и достижения Чжун-ни — вот что подтверждает проверка их учения.

Принадлежащие к даосской школе происходят от придворных историков. Изучая исторические примеры успеха и неудач, сохранения и разрушения, бедствий и процветания с древности до наших дней они научились удерживать существенное и схватывать основное. Они сохраняют себя чистотой и пустотой и управляют собой смиренностью и мягкостью. В этом заключена сильная сторона школы.

Принадлежащие к школе "инь-ян" происходят от придворных астрономов. Они почтительно следовали светлому Небу, благоприятным знамениям солнца и луны, звезд и созвездий и чередованию сезонов. В этом заключается сильная сторона школы.

Принадлежащие к школе легистов происходят из Ведомства судопроизводства. Они утверждали строгость наград и наказаний, чтобы поддержать нормы должного поведения. В этом заключается сильная сторона школы.

Принадлежащие к "школе имен" происходят из Ведомства ритуала. В древности, когда ранги и должности различались, должные церемонии также были неодинаковы. Конфуций говорил: "Если имена неправильны, слова не будут следовать своему естественному порядку. Если слова не следуют своему естественному порядку, ничего невозможно утвердить". В этом заключается сильная сторона школы.

Принадлежащие к школе моистов происходят от Стражей храма. Храм был построен из простых деревянных балок с соломенной крышей, поэтому их учение подчеркивало бережливость. В храме почитались Три Первопредка и Пять Императоров, поэтому их учение говорило ° вселенской любви. В храме также совершались церемонии выбора гражданских чиновников и военных упражнений, поэтому их учение говорило о предпочтительности Добродетели и способностей. Храм был местом жертвоприношений предкам и почитания отцов, поэтому их учение

должно было чтить духов. Они принимали древнее учение о следствии в поведении четырем сезонам, поэтому их учение отрицало рок. Они принимали древнее учение об исполнении сыновней почтительности во всей Поднебесной, поэтому они проповедовали учение "согласия с высшими". В этом заключается сильная сторона школы.

Принадлежащие к "школе дипломатов" происходят от Ведомства посольств... [они учили искусству] следования общим указам, а не буквальным наставлениям. В этом сила их учения.

Принадлежащие к "школе эклектиков" происходят от советников. Они заимствовали и у конфуцианцев, и у моистов, и примиряли школу имен и легистов. Они понимали, что люди нуждаются в каждом из них, и видели, что мудрое правление должно объединить их всех. В этом заключается сильная сторона школы.

Принадлежащие к "школе аграриев" произошли из Ведомства земли и зерна. Они учили сеять разные сорта зерна и побуждали людей пахать землю и выращивать тутовые деревья, чтобы одежды и пищи было в достатке. В этом заключается сильная сторона школы.

Принадлежащие к "школе рассказчиков" происходили из мелких ведомств. Их школу создали те, кто собирали рассказы на улицах и площадях и куда бы ни шли, повторяли то, что слышали... Если бы из их учения можно было взять хоть одно слово, то от него была бы какая-то польза» («История Ранней Хань», «Трактат о литературе»)..

Так Лю Синь говорит о происхождении десяти школ. Его интерпретация значения школ неадекватна, а соотнесение некоторых из них с определенными «ведомствами» порой весьма спорно. Например, описывая учение даосов, он говорит лишь об идеях Лао-цзы и совсем упускает из виду Чжуан-цзы. Далее, между учением «школы имен» и функциями Ведомства церемоний нет никакой связи, за исключением того, что они придавали значение проведению разграничений.

Пересмотр концепции Лю Синя

Хотя в некоторых деталях Лю Синь, безусловно, ошибался, сама попытка связать происхождение школ с определенными политическими и социальными условиями

правомерна. Мы не случайно привели выше столь обширные цитаты из его описания различных школ, ибо оно стало классикой китайской историографии.

Изучение китайской истории в самом Китае в последние годы, особенно перед японским вторжением в 1937 году, сделало огромный шаг вперед. В свете последних исследований у меня сформировалась своя собственная теория происхождения философских школ. По духу своему она вполне согласуется с концепцией Лю Синя, хотя и должна быть выражена иначе. Это означает, что необходим новый подход.

Попробуем представить, как в политическом и социальном плане Китай выглядел, скажем, в X в. до н. э. На вершине политической и общественной лестницы находился глава правящего дома Чжоу — «властитель» всех царств. Далее шли сотни государств, в каждом из которых правил удельный князь. Некоторые князья были поставлены основателями династии Чжоу, выдававшими завоеванные земли в качестве уделов своим родственникам. В других же царствах хозяйничали бывшие соперники чжоуского дома, признавшие, однако, чжоуского вана своим господином.

В каждом государстве, находившемся под властью князя, земля' вновь делилась на уделы и раздавалась уже родственникам самого князя. В то время политическая власть и экономические рычаги управления были едины. Владевшие землей политически и экономически являлись хозяевами и ее самой, и живших на ней людей. Их называли *цзюнъ-цзы* — термин, буквально означающий «сын правителя», но использовавшийся для обозначения и князей вообще.

Другой социальный класс — *сяо жэнъ,* «маленькие люди», или *шу минь* (простой народ). Простолюдины служили князьям: в мирное время обрабатывали землю для *Цзюнъ-цзы,* а в ходе войны сражались за них.

Аристократы были не только политическими властителями и землевладельцами, но и единственными, кто мог Получить образование. Так дома удельных князей стали Центрами не только политического и экономического могущества, но и знания. Вокруг них собирались чиновники, обладавшие специальными знаниями в различных областях. Но у простолюдинов шанса получить образование

практически не было, поэтому не было среди них и людей знания. Теория Лю Синя не учитывает тот факт, что в период Ранней Чжоу «не существовало разделения на чиновников и учителей».

Официально эта система была отменена первым императором династии Цинь в 221 г. до н. э. Но она начала распадаться уже столетиями раньше, хотя и тысячелетие спустя в землевладельческой форме власти еще сохранялись экономические пережитки феодализма.

Нынешние историки все еще не пришли к единому мнению о причинах распада феодальной системы. Впрочем, обсуждение этой темы и не входит в задачу данной главы. Для нас достаточно будет констатировать, что период китайской истории с VII по III вв. до н. э. был полон великих общественных и политических перемен и потрясений.

Мы не можем точно сказать, когда феодальная система начала приходить в упадок. Однако уже в VII в. до н. э. встречались аристократы, которые, вследствие войн или каких-либо иных причин, утратили и земли, и титулы, и опустились до уровня простолюдинов. Однако появились и представители низкого сословия, благодаря своему умению или фаворитизму поднявшиеся до высот власти и ставшие первыми государственными чиновниками. Это говорит о настоящей дезинтеграции династии Чжоу. Причем дезинтеграция затронула не только политическую власть какого-то одного правящего дома, но и (что более существенно) социальную систему в целом.

В ходе этого процесса бывшие «официальные представители» различных областей знания рассеялись по стране. Они либо сами были представителями знати, либо в качестве специалистов занимали последние посты при дворах аристократических фамилий. В этом отношении весьма показательна цитата Лю Синя из Конфуция в том же самом, уже упоминавшемся выше, «Трактате»: «Когда церемонии утрачиваются [при дворе], их следует искать в деревне».

Таким образом, когда представители бывшей знати и чиновничества разбрелись по стране, они стали зарабатывать на жизнь (каждый в меру сил и способностей) своими знаниями и умениями. Те, кто сообщал свои идеи другим индивидам, становились профессиональными «учителями». Так появились различия между учителями и чиновниками.

В данной главе словом «школа» переводится иероглиф *цзя,* который также означает «дом», «семья». Тем самым он предполагает что-то личное, частное. Если бы не было тех, кто занимался обучением в частном порядке, не было бы и *цзя* мысли.

Существование разных школ обусловлено тем, что сами «учителя» являлись специалистами в различных областях знания и искусств. Были знатоки преподавания классики, исполнения ритуалов и музыки. Были люди, известные как *жу,* или «ученые». Были выдающиеся полководцы и стратеги. Были специалисты по ораторскому искусству, известные как *бянь-чжэ,* или «спорщики». Были специалисты по магии, гаданию, астрологии и нумерологии, которых называли *фан-ши,* «практикующими оккультные искусства». Встречались и политики-практики, служившие советниками у феодальных правителей. Их называли *фан-шу чжи ши,* или «знатоки методов». И наконец, были люди, обладавшие и знаниями, и талантами, которых переполняла боль за политическую смуту той поры и которые ушли из человеческого общества в мир природы. Их называли *инь-чжэ,* «отшельники» или «затворники».

По нашей версии, именно эти шесть типов людей и дали рождение шести школам мысли, перечисленным Сыма Танем. Поэтому, перефразируя Лю Синя, мы могли бы сказать:

последователи школы «жу» произошли от «ученых»;

последователи моистской школы произошли от рыцарей;

последователи даосской школы произошли от отшельников;

последователи «школы имен» произошли от спорщиков;

последователи школы «инь-ян» произошли от практикующих оккультные искусства;

последователи легистской школы произошли от «знатоков методов».

Объяснения этих выводов будут даны в следующих главах.

Глава IV

Конфуций — первый учитель

«Конфуций» — латинизация имени человека, известного в Китае как Кун-цзы, Учитель Кун. Его фамильный знак — Кун, а имя — Цю. Он родился в 551 г. до н. э. в государстве Лу, на юге нынешней восточнокитайской провинции Шаньдун. Его предки принадлежали к княжескому дому государства Сун, происходившему от правящего дома Шан, предшествовавшего Чжоу. Из-за политических смут семья еще до рождения Конфуция утратила знатное положение и перебралось в Лу.*

Самое детальное описание жизни Конфуция мы находим в биографии, входящей в «Ши цзи», или «Исторические записки» (первая китайская династийная история, законченная в 86 г. до н. э.). Из нее мы узнаем, что Конфуций в юности был беден, но занял пост в государстве Лу и к пятидесяти годам получил высокий чиновничий ранг. Однако из-за политических интриг он вскоре был вынужден подать в отставку и отправиться в ссылку. В течение последующих тринадцати лет он путешествовал из одного государства в другое в надежде осуществить на практике свой идеал политических и социальных преобразований. Тем не менее, он нигде в этом не преуспел и, в конце концов, уже в почтенном возрасте вернулся в Лу, где и скончался три года спустя в 479 г. до н. э.

Конфуций и «Шесть канонов»

В последней главе мы говорили, что подъем философских школ начался вместе с практикой частного преподавания. Насколько может судить сегодняшняя наука, Конфуций был в китайской истории первым, кто частным образом обучал множество учеников, сопровождавших его во время поездок в различные царства. Согласно традиции, у него было несколько тысяч учеников, несколько десятков из которых стали известными мыслителями и учеными. Общее число учеников, конечно, значительно преувели-

* Слово *цзы,* «учитель» — почтительный суффикс, добавляемый к именам большинства философов эпохи Чжоу, напр. Чжуан-цзы, Сюнь-цзы й т. д. — *прим. ред.*

чено, но, без сомнения, он был очень влиятельным и, что более важно и уникально, первым китайским частным учителем. Идеи его известны по «Лунь юй», или «Беседам и рассуждениям» — собранию разнородных высказываний, составленному учениками Конфуция.

Конфуций принадлежал к *жу* и был основателем их школы, известной на Западе как конфуцианская. В предыдущей главе мы приводили слова Лю Синя об этой школе, писавшего, что она «наслаждалась изучением "Лю и" и уделяла внимание гуманности и справедливости». Термин *лю и* означает «шесть искусств», но обычно переводится как «Шесть канонов». К таковым относятся: «И цзин», или «Книга перемен»; «Ши цзин», или «Книга песен»; «Шу цзин», или «Книга документов»; «Ли цзи», или «Записи о ритуале»; «Юэ цзин», или «Книга музыки» (не сохранившаяся как самостоятельное произведение) и «Чунь-цю», или «Анналы Весен и Осеней» — хроника царства Лу, родного государства Конфуция, начинающаяся 722 г. до н. э. и заканчивающаяся 479 г. до н. э., годом смерти Конфуция. Содержание этих канонов ясно из их названий, за исключением «Книги перемен». Изначально это была гадательная книга, но впоследствии конфуцианцы интерпретировали ее как философский трактат.

Сложились две традиционные школы учености, по-разному толкующие отношение Конфуция к «Шести канонам». Одна утверждала, что Конфуций является автором всех этих текстов, другая — что Конфуций написал «Анналы Весен и Осеней», откомментировал «Книгу перемен», изменил «Записи о ритуалах» и «Книгу музыки» и отредактировал «Книгу документов» и «Книгу песен».

На самом же деле Конфуций не был ни автором, ни комментатором, ни даже редактором ни одной из этих книг. Конечно, в некотором отношении он был консерватором, поддерживавшим традицию. Так, в ритуалах и музыке он пытался устранить любые отклонения от традиционных правил и практики, и примеры этого зафиксированы в «Лунь юй». Однако, если судить о нем по тому, что сказано в тексте, Конфуций никогда не намеревался сам написать что-нибудь для последующих поколений. Частного, а не официального книгописания в то время еще не существовало в Китае; оно появилось уже

после Конфуция. Он был первым в Китае частным учителем, но никоим образом не первым частным писателем.

«Шесть канонов» были известны и до Конфуция, они составляли культурное наследие прошлого. В первые века чжоуской династии они составляли основу обучения знати. Когда (приблизительно с VII в. до н. э.) феодальная система начала распадаться, наставники знати, или даже некоторые ее представители — утратившие положение и титулы, но хорошо знавшие классику — стали «рассеиваться» в народе. Как мы видели, они зарабатывали на жизнь либо преподавая классику, либо выполняя обязанности умелых «помощников», разбирающихся в ритуалах, на похоронах, жертвоприношениях, свадьбах и других церемониях. Таких людей называли *жу,* «ученые».

Конфуций как просветитель

Сам Конфуций, однако, был больше чем *жу* в обычном смысле этого слова. Действительно, в «Лунь юй» он предстает, с одной стороны, лишь как просветитель. Он хотел видеть своих учеников «цельными людьми», которые были бы полезны государству и обществу, поэтому учил их различным областям знания, основывающихся на разных канонах. Он считал своим первым долгом учителя поведать им о культурном наследии прошлого. Поэтому, сам он и говорит в «Лунь юй»: «Я передаю, а не создаю» (VII, 1). Но это только один аспект Конфуция, есть еще и другой. Он состоит в том, что, передавая традиционные установления и идеи, Конфуций интерпретировал их в соответствии со своими собственными нравственными понятиями. Это видно из его комментария к древнему обычаю соблюдения сыном трехгодичного траура после смерти отца. Конфуций говорит: «Ребенок не может покинуть рук родителей, пока ему не исполнится трех лет. Поэтому траур в течение трех лет соблюдается повсюду в Поднебесной» («Лунь юй», XVII, 21). Другими словами, сын был полностью зависим от родителей, по крайней мере первые три года своей жизни, поэтому после их смерти он должен соблюдать траур в течение такого же срока, чтобы выразить свою благодарность. Точно так же Конфуций давал новую интерпретацию и канонам. Говоря о «Книге песен», он подчеркивал ее нравственную значимость: «В "Книге песен" триста стихов. Но их смысл можно выразить одной фразой: "Не имей порочных мыслей"» («Лунь юй», II, 2). Таким образом, Конфуций не просто передавал, ибо, передавая, он создавал нечто новое.

Этот дух создания нового при передаче старого унаследовали конфуцианцы, которыми были написаны бесчисленные комментарии и интерпретации классических текстов, сохранявшихся из поколения в поколение. Большая часть так называемого «Тринадцатиканония» сложилась как комментарий к оригинальным текстам.

Все это отличало Конфуция от обычных ученых того времени и сделало его основателем новой школы. Так как последователи школы были в то же время учеными и знатоками «Шести канонов», она получила название «школы ученых».

Исправление имен

Кроме новых интерпретаций классики, Конфуций говорил об индивиде и обществе, о Небе и человеке.

В отношении общества он полагал: самым важным для создания упорядоченного социума является осуществление так называемого «исправления имен». То есть, вещи должны в действительности соответствовать придаваемым им именами смыслу. Однажды ученик спросил Конфуция, что бы он сделал в первую очередь, если бы ему суждено было управлять государством. Тот ответил: «Первое, что нужно сделать — исправить имена» («Лунь юй», XIII, 3). В другой раз один из князей спросил Конфуция, в чем принцип должного правления. Он ответил: «Пусть правитель будет правителем, министр — министром, отец — отцом, сын — сыном» («Лунь юй», XI, 11). Другими словами, в каждом имени заключен определенный смысл, составляющий сущность класса вещей, к которому это имя относится. Эти вещи должны согласовываться с «идеальной» сущностью. Сущность правителя в том, чем правитель должен быть в идеале, или, по-китайски в том, что называется *«Дао* правителя». Если правитель поступает в соответствии с «Дао правителя», он является подлинным правителем, как по имени, так и в действительности. Между именем и реальностью существует согласие. Но если он поступает по-иному, он не является правителем,

даже если в народе он и считается таковым. В социальных взаимоотношениях каждое имя подразумевает определенные обязанности и долг. Правитель, министр, отец, сын —- все это обозначения социальных отношений, и носящие эти имена индивиды обязаны соответствующим образом исполнять свой долг. Таков смысл конфуциевой концепции «исправления имен».

Гуманность и справедливость

Говоря о человеческих добродетелях, Конфуций уделял особое внимание гуманности и справедливости, особенно первой из них. Справедливость *(и)* означает «должность» ситуации. Это категорический императив. У каждого в обществе есть то, что он должен делать, причем ради этого самого, обладающего нравственной «правильностью». Если же человек исполняет это, исходя из других, не моральных соображений, то даже если он делает то, что должен делать, его действие не является справедливым В таком случае, он действует ради «выгоды», если пользоваться словом, о котором часто с пренебрежением говорили Конфуций и последующие конфуцианцы. *И* (справедливость) и *ли* (выгода) — два диаметрально противоположных термина в конфуцианстве. Конфуций говорит: «Благородный человек постигает *и,* низкий человек постигает *ли»* («Лунь юй», IV, 16). В этом заключено то, что последующие конфуцианцы называли «различием между *и* и *ли»,* различие, которое они полагали обладающим предельной значимостью в нравственном учении.

Идея *и* достаточно абстрактна, в отличие от идеи *жэнь* (гуманности), которая более конкретна. Формальная сущность человеческих обязанностей в обществе состоит в их «должности», ибо эти обязанности он должен выполнять. Но материальная сущность этих обязанностей — в «любви к другим», то есть в *жэнь,* гуманности. Отец поступает в соответствии с «путем», каким должен поступать отец, любящий сына; сын поступает в соответствии с «путем», каким должен поступать сын, любящий отца. Конфуций говорит: «Гуманность — это значит любить других» («Лунь юй», XII, 22). Тот, кто на самом деле любит других, способен исполнить свой долг в обществе. Поэтому мы видим, что в «Лунь юй» Конфуций иногда использует

слово *жэнь* не только для обозначения особой добродетели, но и для обозначения всех добродетелей в целом, так что термин «человек, исполненный *жэнь»* становится синонимичным с термином «добродетельный человек». В таком контексте *жэнь* можно перевести как «совершенная добродетель».

Чжун и Шу

В «Лунь юй» мы встречаем следующий пассаж: «Когда Чжун Гун спросил о смысле *жэнь,* учитель сказал: "Не делай другим того, чего не желаешь себе..."» (XII, 2). И еще одни слова Конфуция: «Человек, исполненный *жэнь,* это тот, кто, желая поддержать себя, поддерживает других, а, желая совершенствовать себя, совершенствует других. Быть способным относиться к другим, как к себе самому — вот что можно назвать путем следования *жэнь»* (VI, 28).

Таким образом, совершенствование в *жэнь* заключается во внимании к другим. «Желая поддержать себя, поддерживает других; желая совершенствовать себя, совершенствует других». Другими словами: «Делай другим то, что желаешь себе». Это положительный аспект практики *жэнь,* то, что Конфуций называл *чжун,* «преданностью другим». А об отрицательном аспекте, который Конфуций называл *шу,* или великодушием, «Лунь юй» гласит: «Не делай другим то, чего не желаешь себе». В целом, практика есть принципы *чжун* и *шу,* в ней заключено «Дао следования *жэнь»*.

Этот принцип некоторые конфуцианцы называли «принципом применения меры». То есть человек использует самого себя в качестве стандарта для регулирования своего поведения. В «Да сюэ», или «Великом учении», являющимся главой «Ли цзи» («Книги ритуалов»), собрании трактатов, написанных конфуцианцами в III—II вв. до н. э., сказано: «Не используй того, что ненавидишь в высших, для использования низших. Не используй того, что ненавидишь в низших, на службе высшим. Не используй того, что ненавидишь в тех, кто впереди, для того, чтобы опередить тех, кто позади. Не используй того, что ненавидишь в тех, кто позади, для того, чтобы следовать за теми, кто впереди. Не используй того, что ненавидишь справа, для того, чтобы показать слева. Не используй того,

что ненавидишь слева, для того, чтобы показать справа Это называется принципом применения меры».

В «Чжун юн», или «Срединном и неизменном», еще одной главе из «Ли цзи», приписываемой Цзы-сы, внуку Конфуция, сказано: «*Чжун* и *шу* недалеки от *Дао*. Не делай другим то, чего не желаешь делать себе... Служи своему отцу так, как бы потребовал от сына служить себе. Служи своему правителю так, как бы потребовал от подчиненного служить себе... Служи своему старшему брату так, как бы потребовал от младшего брата служить себе... Покажи пример поведения своим друзьям, как бы хотел, чтобы они вели себя по отношению к тебе...»

Пример из «Великого учения» подчеркивает отрицательный аспект принципов *чжун* и *шу,* а фраза из «Срединного и неизменного» — его положительный аспект. В каждом случае «мера» установления поведения находится в самом себе, а не в других вещах.

Принципы *чжун* и *шу* являются в то же самое время принципом *жэнъ,* так что следование *чжун* и *шу* означает следование *жэнъ.* Эта практика ведет к выполнению обязанностей и долга личности в обществе, в чем складывается качество *и,* или справедливости. Поэтому, принципы *чжун* и *шу* становятся альфой и омегой нравственной жизни индивида. «Учитель сказал: "Шэнь [Цзэн-цзы, один из учеников Конфуция], все мое учение связано одним принципом". "Именно так", — ответил Цзэн-цзы. Когда Учитель вышел из комнаты, ученики спросили: "Что он имел в виду?" Цзэн-цзы ответил: "Учение нашего Учителя состоит из принципов *чжун* и *шу,* и это все"» («Лунь юй», IV, 15).

Каждый имеет внутри себя «меру» поведения, и может использовать ее в любое время. Метод следования *жэнъ* настолько прост, что Конфуций говорил: «Разве *жэнъ* на самом деле так далеко? Я жажду *жэнъ,* и, о чудо, *жэнъ* под рукой!» («Лунь юй», VII, 29).

Познание *МИН*

Из идеи справедливости конфуцианцы извлекли идею «действия без цели». Человек делает то, что должен делать только потому, что это нравственно правильно, а не из-за каких-либо внешних этому моральному принуждению соображений. Из «Лунь юй» мы узнаем, как один отшельник высмеял Конфуция за то, что он «знает, что не может преуспеть, но продолжает пытаться сделать это» (XIV, 41). Также мы читаем, как один из учеников Конфуция говорит другому затворнику: «Благородный человек пытается заниматься государственными делами, ибо считает это правильным, даже хорошо понимая, что принцип не может возобладать» (XVIII, н).

Как мы увидим, даосы проповедовали концепцию «неделния», в то время как конфуцианцы — идею «действия без цели». Согласно конфуцианству, человек не может ничего не делать, ибо для каждого есть то, что он должен сделать. Тем не менее, то, что он делает, не имеет цели, ибо ценность должного действия в самом деянии, а не во внешних результатах.

Вся жизнь Конфуция стала воплощением этого учения. В эпоху великих социальных и политических смут он всеми силами пытался изменить мир. Он путешествовал повсюду и везде, подобно Сократу, говорил с людьми. И хотя его усилия были напрасны, он никогда не разочаровывался. Он знал, что не может преуспеть, но продолжал пытаться достичь цели.

О самом себе Конфуций говорил: «Если моим принципам суждено преобладать в Поднебесной это — *Мин.* Если им суждено быть низвергнутыми, это — тоже *Мин»* («Лунь юй», XIV, 38). Он отдавал все свои силы, но исход возлагал на *Мин. Мин* часто переводят как «Судьба», «Участь» или «Мандат». Для Конфуция оно означало Мандат Неба или Волю Неба; другими словами, наделялось целеполагающей силой. В позднейшем конфуцианстве *Мин* стало просто означать совокупность существующих условий и сил всего космоса. Мы не властны над ними. Поэтому самое лучшее, что мы можем сделать, это поступать так, как мы должны, не заботясь о том, ждет нас на этом пути успех или неудача. Поступать так, значит «знать *Мин».* Знать *Мин* — необходимое требование для «благородного человека» в конФуцианском смысле слова. Конфуций говорил: «Тот, кто не знает *Мин,* не может быть благородным человеком».

Поэтому, познать *Мин* — значит принять неизбежность существующего миропорядка и не обращать внимание на чьи-либо внешние успехи или неудачи. Если мы можем Действовать таким образом, мы, собственно, не можем

проиграть. Ибо если мы исполняем долг, его осуществление является нравственным уже по факту самого действия, вне зависимости от внешних успехов или неудач нашего поступка.

В итоге мы освобождаемся как от жажды победы, так и от страха поражения, и становимся счастливы. Поэтому Конфуций говорил: «Мудрые лишены сомнений; добродетельные — тревог, храбрые — страха» («Лунь юй», IX, 28). И еще: «Благородный человек всегда счастлив, низкий человек всегда удручен» (VII, 36).

Духовное развитие Конфуция

В трактате «Чжуан-цзы» мы видим, как часто даосы высмеивают Конфуция за то, что он ограничивал себя моралью гуманности и справедливости, и, тем самым, сознавал только нравственные, а не сверхнравственные, ценности. Внешне они были правы, но по сути ошибались. Так, Конфуций говорил о своем духовном становлении: «В пятнадцать лет я обратил свое сердце к учению. В тридцать — укрепился. В сорок — избавился от сомнений. В пятьдесят — познал Волю Неба. В шестьдесят — уже был покорен [этой Воле]. В семьдесят — мог следовать велениям сердца, не переступая границ [должного]» («Лунь юй», II, 4).

«Учение», о котором говорит Конфуций, имеет здесь иной, в сравнении с привычным для нас, смысл. В «Лунь юй» Конфуций говорит: «Обрати свое сердце к Дао» (VII, 6). А также: «Утром услышать Дао, и вечером умереть — вот что было бы правильным» (IV, 9). Здесь *Дао* означает «Путь», или «истина». Именно к этому *Дао* обратил свое сердце Конфуций в возрасте пятнадцати лет. Учением мы называем сегодня увеличение знаний, но посредством *Дао* мы можем возвысить наше сердце.

Конфуций говорил: «Укрепись в *ли* [ритуал, церемонии, должное поведение]» («Лунь юй», VIII, 8). «Не знать *ли* — значит не иметь возможности укрепиться» (XX, 3). Поэтому, когда Конфуций говорил, что в тридцать лет он «укрепился», он имел в виду, что понял *ли* и мог поступать должным образом.

«В сорок избавился от сомнений» — это означает, что он обрел мудрость. Ибо, как цитировалось выше: «Мудрые лишены сомнений».

До этого этапа жизни Конфуций, возможно, размышлял лишь о нравственных ценностях. Но в пятьдесят и шестьдесят лет он знал волю Неба и был покорен ей. То есть, он сознавал и сверхнравственные ценности. В этом отношении Конфуций походил на Сократа. Сократ полагал, что волей богов он послан разбудить греков, точно так же и Конфуций осознавал свою предначертанную свыше миссию. Когда в местечке Куан ему угрожали физической расправой, он сказал: «Если бы Небо желало позволить культуре погибнуть, то людям последующих поколений (вроде меня) не было бы дозволено участвовать в этом. Но раз Небо не пожелало позволить культуре погибнуть, что люди из Куан могут сделать мне?» («Лунь юй», IX, 5). Один из его современников говорил: «Поднебесная давно пребывает в хаосе. Но ныне Небо возжелало сделать Учителя пробуждающим колоколом» (III, 24). Конфуций был убежден, что в своих действиях он следует воле Неба и обретает поддержку Неба; он вполне осознавал ценности более высокие, чем нравственные.

Исповедуемая Конфуцием сверхнравственная ценность отличалась, как мы увидим, от даосской. Ведь даосы полностью отказались от идеи разумного и целеполагающего Неба и, вместо этого, искали мистического единства с нераздельным целым. Поэтому, осознаваемая и исповедуемая ими сверхнравственная ценность была более свободна от обычных понятий мира человеческих отношений.

В семьдесят лет Конфуций позволил сердцу следовать желаемому, но при этом все его деяния естественным образом оказывались должными. Они больше не нуждались в сознательном руководстве. Он действовал без усилии. Это — последний этап развития мудрости.

Место Конфуция в китайской истории

Конфуций известен на Западе, пожалуй, более какого-либо другого китайца. При этом в самом Китае его место истории порой менялось весьма значительно в зависиости от эпохи, хотя его авторитет оставался непоколебим. В историческом плане он был лишь учителем,

одним из многих. Но после смерти его постепенно стали считать Учителем, первым из всех учителей. А во II в. до н. э. он был вознесен еще выше. Многие конфуцианцы того времени полагали, что волей Неба ему было предначертано основать новую, следующую за Чжоу династию. Поэтому, не будучи в действительности возведенным на престол или поставленным к управлению, он в «идеальном» смысле стал властителем всей империи. Как могло случиться такое очевидное противоречие? Это, как говорили конфуцианцы, можно выяснить, проникнув в эзотерический смысл «Анналов Весен и Осеней». Они считали текст не хроникой родного царства Конфуция (чем он и являлся на самом деле), а написанным самим Учителем важнейшим сочинением, выражающим его этические и политические взгляды. Затем, в I в. до н. э., Конфуция считали уже больше, чем правителем. Многие полагали, что он был божеством среди людей — знавшим, что когда-нибудь, после его времени, воцарится династия Хань (206 г. до н. э.—220 г. н. э.) и потому выдвинувшим в «Анналах Весен и Осеней» политический идеал, достаточно полный, чтобы люди Хань могли его осуществить. Этот апофеоз был вершиной славы Конфуция, и конфуцианство середины Хань можно по праву назвать религией.

Однако, этот период прославления длился не слишком долго. Уже начиная с I в. конфуцианцы более традиционалистского типа начали отходить от этой идеи. В последующем Конфуций более не считался божеством, хотя его положение как Учителя оставалось высоким. Но в самом конце XIX века теория о божественном предназначении Конфуция вновь ожила на короткий срок. Однако вскоре, после провозглашения Китайской Республики, его перестали считать даже единственным Учителем, и сегодня многие китайцы назвали бы его всего лишь одним из учителей, великим, но далеко не единственным.

Конфуция уже в его время признавали человеком очень обширных познаний. Один из его современников говорил: «Поистине велик Учитель Кун. Знания его столь обширны, что его нельзя назвать одним именем!» («Лунь юй», IX, 2). Из приведенных выше пассажей мы можем видеть, что сам Конфуций называл себя наследником и хранителем древней цивилизации, таковым считали его и некоторые современники. Но, следуя принципу «не создаю, но передаю», он побудил свою школу к переосмыслению цивилизации предшествующей ему эпохи. Он придерживался того, что считал наилучшим в прошлом, и создал мощную традицию, которой следовали вплоть до недавнего времени, когда Китай вновь столкнулся лицом к лицу со значительными экономическими и социальными переменами. Кроме того, он был первым учителем Китая. Поэтому, хотя он и был всего лишь одним из них, не столь уж неестественно, что в последующие века его считали Учителем

Глава V

Мо-цзы, первый оппонент Конфуция

Вторым крупным философом после Конфуция был Мо-цзы. Его фамильный знак — Мо, а имя — Ди. Поскольку в «Ши цзи» ничего не сообщается о том, откуда он родом, да и вообще почти нет сведений о его жизни, существуют различные точки зрения относительно места его предполагаемого рождения. Некоторые полагают, что он был родом из царства Сун (восточная Хэнань и западный Шаньдун), другие же — что он родился в Лу, там же, где и Конфуций. Точные даты рождения и смерти также неизвестны, но, по всей вероятности, он жил между 479 и 381 гг. до н. э. Основной источник изучения его философии — книга, носящая его имя. Она состоит из пятидесяти трех глав и представляет собой собрание записей, сделанных его последователями и им самим.

Мо-цзы основал школу, позднее названную моистской. В древности его слава не уступала славе Конфуция, а его учение было не менее влиятельным. Различия между этими двумя людьми весьма примечательны. Конфуций симпатизировал традиционным институтам, ритуалам, музыке и литературе начала Чжоу и пытался рационализировать и оправдать их в этических понятиях; Мо-цзы, наоборот, подвергал сомнению их полезность и ценность, и пытался заменить их более простым, но, по его мнению, более полезным. Конфуций был рационализатором и защитником древней цивилизации, а Мо-цзы — ее критиком. Конфуций был изысканным аристократом, а Мо-цзы — неистовым проповедником. Главная цель его проповеди заключалась в противостоянии как традиционным институтам и обычаям, так и идеям Конфуция и конфуцианцев.

Социальная основа моистской школы

В феодальную эпоху династии Чжоу ваны правящего дома, наследные принцы и удельные князья держали специалистов по военному делу. Эти профессиональные воины составляли костяк армий. С распадом во второй половине правления Чжоу феодальной системы военные специалисты нередко теряли должности и титулы, странствовали по Поднебесной и искали того, кто взял бы их на службу. Таких людей называли *ся,* или *ю ся,* что можно перевести как «странствующие воины». В «Ши цзи» о них сказано: «Их слова всегда были честными и искренними, а действия — быстрыми и решительными. Они всегда были верны обещанному и, не взирая на себя, бросались навстречу угрожающей опасности» (гл. 124). Такова была их профессиональная этика. Учение Мо-цзы большей частью представляло собой развитие этой этики.

В китайской истории и *жу* (ученые), и *ся* (странствующие воины) появились как специалисты при домах знати и сами принадлежали к высшим слоям общества. Позднее *жу* по-прежнему в основном происходили из высшего или среднего класса, а *ся,* напротив, все чаще набирались из низших слоев. В древности такие устои, как ритуалы и музыка, были исключительно уделом аристократии; обычный человек считал их не имеющей практической ценности роскошью. Именно с этих позиций Мо-цзы и монеты критиковали традиционные институты и их защитников — Конфуция и конфуцианцев. Эта критика, вкупе с разработкой и усовершенствованием профессиональной этики их социальной опоры — класса *ся* — и составила основное ядро моистской философии.

Свидетельств того, что Мо-цзы и его последователи вышли из ел, предостаточно. Из «Мо-цзы», как и из других источников того времени, мы знаем, что монеты составляли строго дисциплинированную организацию, способную к ведению военных действий. Глава этой организации назывался «Цзюй-цзы», или «Великий учитель», и волен был распоряжаться жизнью и смертью ее членов. Также сообщается, что Мо-цзы был первым «Великим учителем», и что, по крайней мере однажды, он на самом деле возглавил подготовку своих последователей к защите царства Сун, когда ему угрожало вторжением соседнее царство Чу.

Интересна история этого эпизода. В «Мо-цзы» сказано, что известный механик-изобретатель Гуншу Бань, находившийся тогда на службе в Чу, создал новое оружие Для штурма городских стен. Чу готовилось атаковать Сун с помощью этого оружия. Услышав об этом, Мо-цзы отправился в Чу, чтобы убедить правителя этой страны отказаться от своего замысла. Там он и Гуншу Бань

продемонстрировали перед правителем свои собственные орудия для наступления и обороны. Мо-цзы первым развязал свой пояс и с его помощью уничтожил город, используя в качестве оружия маленький прут. Затем Гуншу Бань установил семь миниатюрных осадных машин, но Мо-цзы девять раз отразил его атаки. Наконец, Гуншу Бань полностью использовал все свои осадные машины, а Мо-цзы далеко не был истощен обороной. Тогда Гуншу Бань сказал: «Я знаю, как победить вас, но не скажу». На что Мо-цзы ответил: «Я знаю, что это, но тоже не скажу».

Правитель спросил, что все это значит, и Мо-цзы продолжил: «Гуншу Бань замышляет убить меня. Но мои ученики — Цинь Гу-ли и другие -— числом более трехсот, уже вооружены моими средствами защиты и ждут на городской стене Сун нашествия Чу. Даже если убьете меня, вы не сможете истребить их». На что правитель воскликнул: «Хорошо! Не будем нападать на Сун!» (гл. 50).

Если этот рассказ является правдой, то он дает хороший урок всем нам, как улаживать споры между двумя странами. Сражаться на поле боя нет необходимости. Достаточно ученым и инженерам с обеих сторон продемонстрировать лабораторное атакующее и оборонительное оружие, и исход войны будет решен без сражения!

Вне зависимости от истинности, этот эпизод иллюстрирует сущность моистской организации, что подтверждается и другими источниками. Так, в «Хуайнань-цзы», сочинении II в. до н. э., говорится, что «у Мо-цзы было 180 учеников, которым он мог приказать пойти в огонь или броситься на острие мечей и которых даже смерть не могла бы заставить повернуть вспять» (гл. 20). Да и не менее девяти глав самого трактата «Мо-цзы» говорят о тактике сражения в оборонительной войне и способах постройки приспособлений для защиты городских стен. Все это говорит о том, что моистская школа состояла из воинов.

Однако, в двух отношениях Мо-цзы и его последователи отличались от обычных «странствующих воинов». Во-первых, последние всегда были готовы вступить в битву, если им заплатили или если князья были благосклонны к ним. Мо-цзы и его последователи, наоборот, выступали против агрессивных войн и соглашались принимать участие в сражении только ради самообороны. Во-вторых, обычные

ся полностью подчинялись кодексу профессиональной этики. Мо-цзы, в свою очередь, разработал эту профессиональную этику и создал ее рациональное обоснование. Таким образом, хотя социальная основа у Мо-цзы была та же, что и у воинов ел, он в то же время стал основателем новой философской школы.

Критика Мо-цзы конфуцианства

Согласно Мо-цзы, «принципы конфуцианцев разрушают Поднебесную четырьмя путями»: 1) Конфуцианцы не верят в существование божеств и духов, «поэтому божества и духи гневаются». 2) Конфуцианцы настаивают на совершении сложного обряда похорон и соблюдении трехгодичного траура по кончине родителя, тем самым растрачиваются богатства и силы народа. 3) Конфуцианцы уделяют большое внимание музыке, что ведет к тем же результатам. 4) Конфуцианцы верят в предопределенность судьбы, побуждая народ быть ленивым и покоряться судьбе («Мо-цзы», гл. 48). В другой главе, называющейся «Против конфуцианства», сказано: «Даже живущие долгую жизнь не могут исчерпать знаний, необходимых для следования их [конфуцианцев] учению. Даже люди с юношеской пылкостью не могут исполнить все церемониальные обязанности. Даже те, у кого накоплены богатства, не могут позволить себе музыки. Они [конфуцианцы] возвышают красоту испорченных искусств и уводят своего правителя в сторону. Их учение не соответствует времени и не может воспитывать людей» (гл. 39).

Критика отражает разное социальное происхождение конфуцианцев и моистов. Еще до Конфуция наиболее образованные и искушенные люди отказывались от веры в персонифицированных божеств и духов. Люди более низких слоев общества всегда в таких случаях отставали от подобного роста скептицизма, а именно их мировоззрение и выражал Мо-цзы. В этом смысл первого пункта критики конфуцианцев. Второй и третий пункты критики также исходят из этих же позиций. Четвертый же пункт вообще неуместен. Конфуцианцы действительно часто говорили о *Мин* (Судьба, Мандат), но они отнюдь не подразумевали под этим предопределенность судьбы, на что нападает Мо-цзы. Об этом даже говорилось в предыдущей главе: как мы видели, *Мин* для конфуцианцев означало нечто,

выходящее за пределы человеческих сил. Но во власти человека остаются другие вещи, которыми он в состоянии управлять, если будет прилагать к тому усилия. Только после того, как человек исполнит все, что в его силах, он может со спокойствием и покорностью принять приходящее как неизбежное. Это имели в виду конфуцианцы, говоря о «познании *Мин*».

Всеобъемлющая любовь

Мо-цзы не критикует центральную конфуцианскую идею *жэнь* (гуманности) и *и* (справедливости). В трактате «Мо-цзы» говорится и об этих двух качествах, и о человеке, исполненном *жэнь,* и о человеке, исполненном *и.* Однако в моистскои концепции содержание этих терминов отличается от конфуцианского. Для Мо-цзы *жэнь* и *и* означают всеобщую любовь, а «человек, исполненный *жэнь* им — тот, кто следует всеобщей любви. Это понятие является центральным в философии Мо-цзы и представляет собой логическое доведение до предела профессионального кодекса класса странствующих воинов *ся, к* которому принадлежал и сам Мо-цзы. Их этика гласила: в своей среде *ся* «наслаждаются поровну и страдают поровну» (слова, ставшие среди *ся* пословицей в последующем). Взяв за основу это общее понятие, Мо-цзы попытался расширить его, проповедуя учение, согласно которому каждый в этом мире должен любить всех в равной степени и без исключений.

Три главы в «Мо-цзы» говорят о всеобщей любви. Мо-цзы первым делом пытается провести различие между тем, что он называет принципами «исключения» и «всеобщности». Тот, кто придерживается принципа исключения, говорит: «Смешно заботиться о друзьях так же, как и о себе и помогать их родителям так же, как своим». Поэтому, такой человек не делает слишком много для друзей. Но тот, кто придерживается принципа всеобщности, говорит: «Я должен заботиться о друзьях точно так же, как и о себе, и об их родителях так же, как и о своих». Поэтому, он делает для друзей все, что может. Проведя такое разграничение, Мо-цзы задает вопрос: какой из этих двух принципов правильный?

Затем, чтобы определить истинность и ложность этих принципов, Мо-цзы прибегает к «проверке их правильности». Каждый принцип можно проверить тремя способами, а именно: «его основу, его подтверждаемость и его применимость». Правильный и справедливый принцип «должен быть основан на воле Неба и духов и на деяниях совершенномудрых императоров древности». Затем он «должен подтверждаться слухом и зрением простого народа». И, наконец, «он должен быть применяем в управлении и основываться на наблюдении, что он является благом для государства и народа» («Мо-цзы», гл. 35). Из всех трех «проверок» последняя — самая важная. «Быть благом для государства и народа» — по этому критерию Мо-цзы определяет все ценности.

Этот же самый критерий Мо-цзы использует в качестве главного для доказательства желательности всеобщей любви. В последней из трех глав, названных «Всеобщая любовь», он утверждает:

«Дело гуманного человека — обеспечивать благо Поднебесной и устранять бедствия в ней. Каковы же ныне величайшие из всех бедствий Поднебесной? Я скажу, что это — нападение больших государств на малые, разорение малых домов большими, угнетение слабых сильными, неправильное использование малочисленных многочисленными, обман простодушных хитрыми, презрение низких знатными — таковы несчастья Поднебесной... Если размышлять о причинах всех этих бедствий, то как же они возникли? Возникли ли они из любви к другим и благодеяний другим? Мы должны ответить, что это не так. Наоборот, мы должны сказать, что они возникли от ненависти к другим и нанесения вреда другим. Если мы назовем тех в Поднебесной, кто ненавидит других и приносит вред другим, назовем мы их "исключающими" или всеобъемлющими"? Мы скажем, что они являются "взаимоисключающими". Поэтому, разве не "взаимноисключение" — причина главных бедствий Поднебесной? Значит, принцип "исключения" неправилен.

Тот, кто хулит других, должен предложить что-то взамен. Поэтому я говорю: "Замените исключение всеобщностью". Почему исключение можно заменить всеобщностью? Ответ: "Когда к другим государствам относятся, как к своему собственному, кто нападет на эти государства." к другим государствам будут относиться, как к своему собственному. Когда к другим городам относятся, как к своим собственным, кто будет захватывать другие

города? К другим городам будут относиться, как к своим собственным. Когда к домам других людей относятся, как к своему собственному, кто будет разорять дома других людей? К домам других людей будут относиться, как к своему собственному.

Поэтому, когда государства и города не нападают и не захватывают друг друга, когда семьи и люди не разоряют и не причиняют вред друг другу, является это бедствием или благом для Поднебесной? Мы должны сказать, что это благо. Если мы будем говорить о происхождении разных благ, то откуда же они возникли? Возникли ли они из ненависти и нанесения вреда другим? Мы должны сказать, что это не так. Мы говорим, что они возникли из любви и благодеяний другим. Если мы назовем тех в Поднебесной, кто любит других и приносит благо другим, назовем мы их "исключающими" или "всеобъемлющими"? Мы должны сказать, что они "всеобъемлющи". Так разве не "взаимная всеобщность" — причина главного блага Поднебесной? Поэтому я и говорю, что принцип "всеобщности" правилен» («Мо-цзы», гл. 16).

Так, прибегая к утилитаристским аргументам, Мо-цзы доказывает абсолютную верность всеобщей любви. Гуманный человек, чей долг — обеспечивать благо Поднебесной и устранять бедствия в Поднебесной, должен установить всеобщую любовь в качестве критерия действия для себя самого и для других. Когда каждый действует в соответствии с этим критерием, «чуткие уши и зоркие глаза откликнутся, чтобы служить друг другу, конечности укрепятся, чтобы трудиться друг для друга, а знающие правильный принцип будут неустанно наставлять других. Тогда у стариков и вдовцов будут поддержка и забота в их старости, а у юных, слабых и сирот будет помощь в их немощи. Когда всеобщая любовь будет утверждена как правило, тогда последуют и ее блага» (там же). Таков идеальный мир Мо-цзы, мир, который может быть создан, если следовать принципу всеобщей любви.

Божественная воля и существование духов

Остается, однако, основополагающий вопрос: как заставить людей любить друг друга? Можно сказать им, что следовать всеобщей любви — единственный путь принести благо миру, и что гуманный человек — это тот, кто следует

этой всеобщей любви. Однако люди могут спросить: «Почему именно я должен приносить благо миру и почему именно я должен быть гуманным?» Далее, можно утверждать, что, если в мире в целом царит благо, это также означает благо для каждого в отдельности. Или, как говорит Мо-цзы: «Тот, кто любит других, должен тоже быть любим другими. Тому кто несет благо другим, люди тоже должны нести благо. Тот, кто ненавидит других, должен быть тоже ненавидим другими. Тому, кто несет вред другим, люди тоже должны наносить вред» («Мо-цзы», гл. 17). Так, любовь к другим является своеобразной личной гарантией или «вложением», по которому «платят», как сказали бы американцы. Однако многие люди слишком недальновидны, чтобы понимать ценность такого долгосрочного «вложения», а порой оно действительно не оправдывает себя.

Поэтому, для того, чтобы побудить людей следовать принципу всеобщей любви, Мо-цзы, в дополнение к вышеперечисленным аргументам, устанавливает несколько религиозных и политических санкций. В «Мо-цзы» есть главы «Воля Неба» и «Доказательство существования духов». В них мы читаем: божество существует, оно любит людей и его воля в том, чтобы люди любили друг друга. Оно постоянно наблюдает за поступками людей, а особенно — за их правителями. Оно посылает бедствия на тех, кто перечит его воле, и вознаграждает счастьем тех, кто покоряется ей. Кроме верховного божества, есть еще множество низших духов, точно так же вознаграждающих тех, кто следует всеобщей любви и наказывающих тех, кто следует «исключению».

В этой связи интересен один эпизод из жизни самого Мо-цзы: «Когда Мо-цзы был болен, Де Би пришел к нему и спросил: "Господин, вы говорите, что духи разумны и управляют бедствиями и благословениями. Они вознаграждают добро и наказывают зло. Вы — совершенномудрый, как же вы можете болеть? Значит ли это, что ваше учение не совсем правильно, или что духи все-таки не так уж разумны?" Мо-цзы ответил: "Даже если я болен, почему духи не должны быть разумны? Есть много путей, которыми человек может подхватить болезнь. Некоторые болезни подхватываются из-за жары или холода, другие — от усталости. Если из ста дверей закрыта лишь одна,

разве грабители не смогут войти"?» («Мо-цзы», гл. 48). Пользуясь нынешней логической терминологией, Мо-цзы сказал бы, что наказание, насылаемое духами — достаточная причина для того, чтобы человек заболел, но не необходимая.

Кажущаяся непоследовательность

Пришло время указать, что и моисты, и конфуцианцы кажутся непоследовательными в своем отношении к существованию духов и к исполнению связанных с ними ритуалов. Конечно, со стороны моистов кажется странным верить в существование духов и в то же время противиться изысканным церемониям, совершаемым во время погребения и жертвоприношения предкам. Точно так же и со стороны конфуцианцев представляется непоследовательным подчеркивать значимость погребальных ритуалов и жертвоприношений и не верить в существование духов. Причем, сами моисты с готовностью указывали на непоследовательность конфуцианцев. Так, в «Мо-цзы» мы читаем: «Гунмэн-цзы [конфуцианец] говорил: "Духов не существует". Еще он говорил: "Благородный человек должен учиться ритуалам жертвоприношения". Мо-цзы сказал: "Утверждать, что духов нет и при этом учиться церемониям жертвоприношения — это все равно что учиться церемонии гостеприимства, когда нет гостей, или забрасывать сети там, где нет рыбы"» (гл. 48).

И, тем не менее, непоследовательность конфуцианцев и моистов — только мнимая. Согласно первым, причиной исполнения ритуалов жертвоприношения больше не является вера в реальное существование духов, хотя именно она была изначальным фактором. Скорее, исполнение ритуала определяется чувством почтения человека, подносящего жертвы к своим ушедшим предкам. Значение церемонии — поэтическое, а не религиозное. Позднее эта концепция была детально разработана Сюнь-цзы и его школой, о чем речь пойдет в главе XIII. Поэтому, никакой непоследовательности на самом деле нет.

Точно так же нет ее и во взглядах моистов, ибо доказательство существования духов сделано Мо-цзы в первую очередь для того, чтобы он мог ввести религиозное обоснование для своего учения о всеобщей любви, а не из-за

подлинного интереса к вещам сверхъестественным. Так, в главе «Доказательство существования духов» он объясняет смуты Поднебесной царящим среди людей «сомнением в существовании духов и непонимании того, что они могут вознаграждать добро и наказывать зло». Он спрашивает: «Если всех людей в Поднебесной можно заставить уверовать в то, что духи могут вознаграждать добро и наказывать зло, разве бы Поднебесная была в хаосе?» (гл. 31). Поэтому, учение о божественной воле и существовании духов разработано только для того, чтобы заставить людей поверить: они будут вознаграждены, если начнут следовать всеобщей любви, и будут наказаны, если не сделают этого. Такая убежденность людей была бы полезна, поэтому Мо-цзы и добивался ее. «Экономия трат» при похоронах и жертвоприношениях также была полезна — Мо-цзы желал и ее: с его сверхутилитарных позиций, нет никакой непоследовательности в желании и того и другого, раз и то, и другое полезно.

Происхождение государства

Чтобы побудить людей следовать всеобщей любви, необходимо не только религиозное, но и политическое обоснование. В трактате «Мо-цзы» три главы названы «Согласие с господином». В них Мо-цзы развивает свою теорию происхождения государства. Согласно этой теории, авторитет правителя государства основывается на двух началах: воле народа и воле Неба. Далее, основная задача правителя — наблюдать за действиями людей, награждая тех, кто следует всеобщей любви и наказывая тех, кто этого не делает. Если он справляется с этими обязанностями, его авторитет должен быть абсолютным. Здесь мы можем спросить: почему люди должны добровольно выбирать для себя такой абсолютный авторитет? Мо-цзы отвечает: люди принимают авторитет не потому, что предпочитают его, но потому, что у них нет выбора. До создания организованного государства, утверждает он, люди жили в «естественном состоянии», как назвал бы это Томас Гоббс. В те далекие времена «у каждого было свое мерило правильного и неправильного. Где был один человек, было одно мерило. Где было два человека, было два мерила, Где было десять человек, было десять мерил. Чем больше

было людей, тем больше было мерил. Каждый считал себя правым, а других — неправыми. Поднебесная пребывала в великом хаосе, и люди были подобны зверям и птицам. Они поняли, что все беспорядки в Поднебесной оттого, что у них нет правителя. Поэтому они выбрали самого добродетельного и самого способного во всей Поднебесной и сделали его Сыном Неба» («Мо-цзы», гл. 11). Так правитель государства впервые был избран по воле людей, желавших спастись от анархии.

В другой главе под этим же названием Мо-цзы говорит: «В древности Небо и духи установили государство и города и возвели правителей не для того, чтобы сделать их ранги высокими, а вознаграждения — щедрыми... Это было сделано для того, чтобы дать людям благо и избавить их от напастей, чтобы обогатить бедных и умножить немногих, чтобы превратить опасность в спокойствие, а хаос — в порядок» (гл. 12). Таким образом, государство и правитель были поставлены по воле Неба.

Вне зависимости от того, как правитель получил власть, он, согласно Мо-цзы, издает указы, дающие норму для всех людей Поднебесной: «Услышав доброе или злое, каждый должен сообщить об этом высшему. То, что высший считает правильным, все должны считать правильным. То, что высший считает неправильным, все должны считать неправильным» (гл. 11). Это приводит Мо-цзы к формуле: «Всегда соглашайся с высшими, никогда не следуй низшим» (там же).

Мо-цзы утверждает, что государство должно быть тоталитарным, а власть правителя в нем — абсолютной. Это неизбежный вывод из его теории государства. Ибо государство было создано именно для того, чтобы положить конец беспорядку, существовавшему из-за смешения понятий о правильном и неправильном. Поэтому, говоря словами Мо-цзы, первая функция государства — в том, чтобы «установить единые мерила». В государстве может существовать только одно мерило, закрепленное самим государством. Все остальные невозможны, ибо в таком случае люди быстро вернулись бы к естественному состоянию, в котором не может быть ничего, кроме беспорядка и хаоса. В этой политической концепции мы видим разработку Мо-цзы профессионального этического кодекса *ся,* основанного на общей покорности и дисциплине. Без со-

мнения, она также отражает неустойчивую политическую ситуацию времен Мо-цзы, заставлявшую многих с благоговением взирать на централизованную власть, какой бы автократичной она не была.

Таким образом, может быть только одно мерило правильного и неправильного. Правильное для Мо-цзы — это следование «взаимной всеобщности», а неправильное — следование «взаимному исключению». Обращаясь к политическому и религиозному обоснованию своего учения, Мо-цзы надеялся заставить всех людей следовать его принципу всеобщей любви.

Таково учение Мо-цзы, и все источники его эпохи единодушно свидетельствуют — в своей жизни он не отступал от него ни на шаг.

Глава VI

Первый этап даосизма: Ян Чжу

В «Лунь юй» говорится, что Конфуций, путешествуя из государства в государство, встречал много людей, которых он называл «инь-чжэ», «теми, кто скрывает себя» или «теми, кто бежал от мира» (XIV, 39). Эти отшельники высмеивали Конфуция за, как они считали, бесплодные усилия спасти мир. Один из них назвал Учителя «тем, кто знает, что не преуспеет, но, тем не менее, продолжает пытаться делать это» (XIV, 41). Цзы Лу, ученик Конфуция, однажды ответил на эти нападки: «Несправедливо отказываться от службы. Если нельзя отбросить нормы отношений между старшими и младшими в семье, как можно отбросить долг подданного перед правителем? В своем желании сохранить свою собственную чистоту, вы разрушаете великое отношение в обществе [между правителем и подданным]» (XVIII, 7).

Ранние даосы и отшельники

Отшельники — те, кто «желал сохранить свою собственную чистоту». Фактически они отринули мир, считая его настолько плохим, что помочь ему уже невозможно. «Лунь юй» свидетельствует, как один из них сказал: «Мир — это переполненный поток, найдется ли тот, кто изменит его?» (XVIII, 6). Именно эти люди, жившие в отдалении от других, наедине с природой, и стали, быть может, первыми даосами.

Тем не менее, даосы отнюдь не были обычными затворниками, «бежавшими от мира» в надежде «сохранить собственную чистоту», не предпринимая в уединении никаких попыток выдвинуть идеологическое оправдание своим действиям. Наоборот, удалившись от мира, они пытались разработать систему, которая придала бы смысл их существованию. Ян Чжу был первым выдающимся их представителем.

Точные даты его жизни неизвестны, но он жил где-то в период между Мо-цзы (479—381 гг. до н. а) и Мэн-цзы (371—289 гг. до н. э.). Он не упоминается Мо-цзы, но ко

времени Мэн-цзы он уже стал не менее известен, чем монеты — на этом и основывается вышеозначенное утверждение. Мэн-цзы говорит: «Слова Ян Чжу и Мо Ди заполнили Поднебесную» («Мэн-цзы», III, b, 9). Одна из глав даосского трактата «Ле-цзы» названа «Ян Чжу», и, согласно традиции, представляет собой изложение идей самого философа. Но аутентичность «Ле-цзы» современной наукой ставится под сомнение, большинство выраженных в главе «Ян Чжу» взглядов не соответствуют данным других ранних, но достоверных источников о Ян Чжу. Они чрезвычайно гедонистичны, но другие сочинения отнюдь не называют Ян Чжу гедонистом. Нигде, к сожалению, мы не находим последовательного изложения взглядов Ян Чжу. Их приходится собирать из разбросанных по сочинениям разных авторов фрагментов.

Фундаментальные идеи Ян Чжу

В «Мэн-цзы» говорится: «Принцип Ян Чжу гласит: "Каждый сам за себя". Даже если бы он мог осчастливить мир, выдернув один-единственный волосок, он бы не сделал этого» (Vila, 26). В «Люй-ши чунь-цю» (III в. до н. э.) сказано: «Ян Шэн ценил самого себя» (XVII, 7). В «Хань Фэй-цзы» (тоже III в. до н. э.): «Есть человек, чей принцип — не входить в город, который в опасности и не оставаться среди войск. Даже для великой выгоды всей Поднебесной он не отдал бы и волоска из своей голени... Он презирает вещи и ценит жизнь» (гл. 50). А в «Хуайнань-цзы» (II в. до н. э.) сказано: «Сохранять жизнь и то, что истинно в ней; не позволять вещам опутать себя — вот что установил Ян Чжу» (гл. 13).

Учеными доказано, что Ян Шэн из «Люй-ши-чуньцю» — это Ян Чжу, а человек, который «даже для великой выгоды всей Поднебесной не отдал бы и волоска со своей голени», — по всей видимости, либо сам Ян Чжу, либо один из его последователей, ибо ни о ком другом, в то время утверждавшим нечто подобное, ничего не известно. Сводя воедино эти фрагменты, мы можем сделать вывод, что двумя фундаментальными идеями Ян Чжу были: «каждый сам за себя» и «презирать вещи и ценить жизнь». Они явно противоположны идеям Мо-цзы, придерживавшегося принципа всеобщей любви.

Слова Хань Фэй-цзы, что Ян Чжу не отдал бы и волоска со своей голени, чтобы принести пользу всей Поднебесной, несколько отличаются от того, что говорит Мэн-цзы: «Ян Чжу не принес бы в жертву и одного волоса, чтобы осчастливить ее». Оба эти положения, тем не менее, соответствуют фундаментальным идеям Ян Чжу. Последнее вполне в духе его доктрины «каждый сам за себя», а первое — принципа «презирать вещи и ценить жизнь». Оба они являются двумя аспектами одной теории.

Иллюстрация идей Ян Чжу

Примеры обоих аспектов идеологии Ян Чжу можно найти в даосской литературе. В первой главе «Чжуан-цзы» есть рассказ о встрече легендарного совершенномудрого императора Яо с отшельником по имени Сюй Юй. Яо хотел передать бразды правления Поднебесной Сюй Юю, но последний отказался от такой чести со словами: «Вы правите Поднебесной, и она уже в мире. Предположим, что я займу ваше место. Я сделаю это ради славы? Слава — всего лишь тень настоящей пользы. Я сделаю это ради выгоды? Синица, когда вьет гнездо в большом лесу, занимает лишь одну ветку. Тапир, утоляя жажду из реки, пьет только столько, чтобы наполнить желудок. Возвращайтесь и будьте в спокойствии. Я не нуждаюсь в Поднебесной». Здесь перед нами отшельник, который бы не принял мир, даже если бы его давали просто так. Естественно, он не обменял бы его даже на волосок из своей голени. Эти слова иллюстрируют пример из «Хань Фэй-цзы».

В уже упоминавшейся главе «Ян Чжу» из трактата «Ле-цзы» есть следующий эпизод: «Цинь-цзы спросил Ян Чжу: "Если бы вы могли спасти Поднебесную, выдернув один-единственный волосок из своего тела, вы бы сделали это?" Ян Чжу ответил: "Поднебесную нельзя спасти одним волоском". Цинь-цзы сказал: "Но если бы это было возможно, отдали бы вы его?" Ян Чжу ничего не ответил. Тогда Цинь-цзы вышел и рассказал об этом Мэн-Сунь Яну. Тот сказал: "Ты не понимаешь замыслов Учителя. Я объясню тебе. Если бы, оторвав кусок своей кожи, ты бы получил десять тысяч золотых, сделал бы ты это?" Цинь-цзы сказал: "Да". Мэн-Сунь Ян продолжал: "Если

бы тебе отрезали одну из конечностей и ты бы получил за это целое государство, согласился бы ты?" Цинь-цзы молчал какое-то время. Тогда Мэн-Сунь Ян сказал: "Волос не имеет значения в сравнении с кожей. Кусок кожи не имеет значения в сравнении с конечностью. Но множество волос, собранных вместе, так же важны, как и кусок кожи. Множество кусков кожи, собранных вместе, так же важны, как и конечности. Один волос — одна из десяти тысяч частей тела. Как же можно пренебречь им?"» Это иллюстрация другого аспекта теории Ян Чжу.

В той же главе «Ле-цзы» Ян Чжу говорит: «Древние не отдали бы волоса, если бы, нанеся ему вред, они смогли принести выгоду Поднебесной. Если бы им предложили взять в руки управление Поднебесной, они бы не взяли его. Если каждый откажется выдернуть даже один волосок и каждый откажется взять Поднебесную как награду, в Поднебесной будет идеальный порядок». Мы не можем быть уверены, действительно ли Ян Чжу произносил эти слова, но они очень точно обобщают и оба аспекта его собственной теории, и политическую философию ранних даосов.

Идеи Ян Чжу, представленные в «Дао-дэ цзине» и «Чжуан-цзы»

Отражение основных идей Ян Чжу можно найти и во фрагментах «Дао-дэ цзина», и в некоторых главах «Чжуан-цзы» и «Люй-ши чунь-цю». Одна из глав последнего сочинения названа «Значение себя». В ней сказано: «Наша жизнь — наше владение, и ее польза для нас огромна. Если говорить о ее достоинстве, то даже честь быть Сыном Неба не сравнится с нею. Если говорить о ее важности, то даже богатство обладания Поднебесной не обменять на нее. Если говорить о ее сохранности, то, потеряв ее в одно утро, никогда уже не вернешь ее. Таковы три вещи, о которых заботятся те, кто проникают в суть» (I, 3). Этот пассаж объясняет, почему следует презирать вещи и ценить жизнь. Даже империю, однажды утраченную, можно в один день вернуть, но, однажды умерев, более не вернешься к жизни.

В «Дао-дэ цзине» есть похожие пассажи. Например: «Тот, кто в своих поступках ценит свое тело больше, чем

весь мир, может получить весь мир. Тот, кто в своих поступках любит больше себя, чем весь мир, может обладать миром» (гл. 13). Или: «Имя или человек, что более дорого. Человек или счастье, что более важно?» (гл. 44). Здесь вновь появляется идея презрения к вещам и любви к жизни.

В третьей главе «Чжуан-цзы» («Основы культивирования жизни»), мы читаем: «Когда делаешь что-то хорошее, остерегайся славы; когда делаешь что-то плохое, остерегайся наказания. Следуй середине, пусть это будет постоянным принципом. Тогда сможешь оградить себя, помогать родителям и прожить отведенные годы». Опять зримо проявляется линия мысли Ян Чжу. Следование середине — наилучший путь сохранить жизнь от вреда, который порождает человеческий мир. Если поведение человека настолько плохо, что общество наказывает его, это не путь сохранения жизни. Но если поведение человека настолько хорошо, что он имеет блестящую репутацию, это тоже не путь сохранения жизни. В другой главе из «Чжуан-цзы» сказано: «Горные деревья — враги сами себе, а пылающий огонь — причина своего собственного угасания. Корица съедобна, поэтому коричное дерево срубают. Масло дерева ци полезно, поэтому на нем делают надрезы» (гл. 4). Человека, имеющего славу способного и полезного, постигнет та же участь, что и дерево ци.

Поэтому, в пассажах «Чжуан-цзы» мы находим восхищение полезностью бесполезного. В только что процитированной главе есть описание священного дуба, который смог избежать топора, потому что его древесина была хороша своей никчемностью. Во сне он говорит кому-то: «Долгое время я учился быть бесполезным. Несколько раз я почти погибал, но сейчас я преуспел в бесполезности, что имеет огромную пользу для меня. Если бы я был полезным, разве бы я мог вырасти таким большим?» Вновь говорится, что «Люди знают лишь полезность полезного, но не знают полезности бесполезного» (гл. 4). Быть бесполезным — в этом путь сохранения жизни. Человек, искусный в сохранении жизни, не должен делать ни много зла, ни много добра. Он должен жить посередине между добром и злом. Он пытается быть бесполезным, что в конечном счете приносит ему большую пользу.

Развитие даосизма

В данной главе мы проследили первый этап развития раннедаосской философии. Всего этапов было три. Идеи, приписываемые Ян Чжу, представляют собой первый этап, выраженные в большей части «Дао-дэ цзина» — второй, а идеи, содержащиеся в большей части «Чжуан-цзы» — третий и последний. Мы сказали *в большей части* «Дао-дэ цзина» и «Чжуан-цзы», ибо в первом сочинении есть также некоторые идеи, относящиеся к первому и третьему этапам, а во втором — к первому и второму. Обе эти книги, подобно многим другим в Древнем Китае, являются «собраниями» даосских текстов и высказываний, составленными не одним автором, а разными и в разное время.

Исходный пункт даосской философии — сохранение жизни и избежание вреда. Метод Ян Чжу для достижения этой цели — в том, чтобы «убежать». Это метод обычного отшельника, спасающегося от общества и прячущегося в горах и лесах. Он полагает, что, поступая так, он может уберечь себя от зол человеческого мира. Однако, в человеческом мире все настолько сложно, что, как хорошо ни прячься, всех зол не избегнешь. Поэтому, метод «убегания» порой не работает.

Идеи, выраженные в большей части трактата «Дао-дэ цзин», представаляют собой попытку вскрыть законы, лежащие в основе изменения вещей во Вселенной. Вещи изменяются, но подлежащие переменам законы остаются неизменными. Если понять эти законы и регулировать свое поведение в соответствии с ними, можно обратить все в свою выгоду. Это второй этап развития даосизма.

Однако, даже в этом случае абсолютной гарантии нет. В изменениях вещей, происходящих в мире природы и человека, всегда есть невидимые элементы. Поэтому, несмотря на все усилия, сохраняется возможность вреда. В «Дао-дэ цзине» сказано еще более глубоко: «Я столкнулся с великим несчастием потому, что обладаю телом. Если бы тела не было, какое могло бы меня постигнуть несчастье?» (гл. 13). Заложенный в этих словах смысл, свидетельствующий о проникновении в суть вещей, находит свое дальнейшее развитие в «Чжуан-цзы», где появляются концепции уравнивания жизни и смерти и идентичности своего «я» с другими «я». Говорить так — значит видеть

себя и других, жизнь и смерть в иной, более высокой перспективе, а значит — и выходить за пределы существующего мира. Это тоже форма «ухода», правда, не от общества в леса и горы, а из «нашего» мира в другой. Вот кульминационный пункт третьего, и последнего, этапа развития древнего даосизма.

В 20-й главе «Чжуан-цзы», называющейся «Дерево в горах», мы находим отражение всех этих этапов. История гласит:

«Чжуан-цзы путешествовал по горам и увидел большое дерево, покрытое густой листвой. Перед деревом стоял дровосек, но не рубил его. Чжуан-цзы спросил его, почему, и тот ответил: "Это бесполезно". Тогда Чжуан-цзы сказал: "Это дерево, благодаря тому, что оно бесполезно, сполна проживет отведенный ему срок".

Когда Учитель [Чжуан-цзы] покинул горы, он остановился в доме своего друга. Друг был очень рад и приказал слуге убить гуся и приготовить его. Слуга спросил: "Один из гусей гогочет, другой — нет. Которого мне следует зарезать?" Учитель сказал: "Убей того, который не гогочет". На следующий день ученик спросил Чжуан-цзы: "Вчера дерево в горах, благодаря тому, что было лишено исключительных свойств, могло исполнить свой жизненный путь. Но теперь гусь нашего хозяина, из-за того, что он не имел исключительных свойств, должен был умереть. Что вы думаете об этом?"

Чжуан-цзы рассмеялся и сказал: "Я думаю, что нельзя ни обладать исключительными свойствами, ни не иметь их. Тем не менее, мое мнение только кажется правильным, но на самом деле оно не таково. Поэтому те, кто следует этому принципу, не могут полностью избавиться от бед. Если обладать *Дао* и *Дэ* (Путь и его Благая Сила), будет по-другому".»

Затем Чжуан-цзы продолжает, говоря, что тот, кто обладает *Дао* и *Дэ,* един с «первоначалом вещей, использует вещи как вещи и не используется вещами как вещами. Когда это так, что может обеспокоить его?»

Первая часть притчи иллюстрирует теорию сохранения жизни Ян Чжу, а вторая — уже идеи самого Чжуан-цзы. «Обладать исключительным свойством» соответствует совершению хороших поступков, о чем уже говорилось в третьей главе «Чжуан-цзы». «Не обладать исключительным свойством» соответствует совершению плохих поступков. А позиция между этими двумя крайностями соответствует пути середины, о чем упоминается в той же главе. Если человек не в состоянии видеть вещи в более высокой перспективе, ни один из этих методов не гарантирует ему абсолютной защиты от опасности и вреда. Видеть вещи в такой перспективе значит устранить самого себя. Можно сказать, что ранние даосы были эгоистичны. Но в последующем эта эгоистичность обратилась в свою противоположность и разрушила себя.

Глава VII

Идеалистическое направление конфуцианства: Мэн-цзы

Согласно «Ши цзи» (гл. 74), Мэн-цзы (3717-289? гг. до н. э.) был уроженцем царства Цзоу, на юге нынешней провинции Шаньдун в восточном Китае. Он учился у внука Конфуция Цзы-сы, и тем самым, почти непосредственно прикоснулся к идеям Учителя. В то время правители царства Ци, также располагавшегося в Шаньдуне, слыли большими поклонниками учености. Около западных ворот столицы царства Цзи они создали академию, которая получила название Цзися, то есть «под Цзи». Все жившие там ученые «имели ранги высоких чиновников, их почитали и построили для них большие дома на главной дороге. Этим хотели показать всем служилым людям князей, что именно государство Ци могло привлекать самых выдающихся ученых Поднебесной» (там же).

Одно время Мэн-цзы был одним из этих выдающихся ученых, но он путешествовал и по другим государствам, тщетно пытаясь донести до их правителей свои идеи. Наконец, как сказано в «Ши цзи», он удалился от дел и вместе с учениками составил трактат «Мэн-цзы» в семи книгах. В этом сочинении содержатся беседы Мэн-цзы с правителями царств и учениками; в последующем оно удостоилось чести быть включенным в знаменитое «Четверокнижие», составившее основу конфуцианского образования на все последующее тысячелетие.

Мэн-цзы представлял идеалистическое направление в конфуцианстве, в то время как несколько позже Сюнь-цзы представлял его реалистическое направление. Это станет ясным из дальнейшего.

Доброта человеческой природы

Мы видели, что Конфуций очень много говорил о *жэнь* (гуманности) и четко разграничивал *и* (справедливость) и *ли* (выгоду). Каждый человек должен, не заботясь о собственной выгоде, безусловно делать то, что он должен делать и быть тем, кем он должен быть. Другими словами, он должен «расширять себя так, как если бы желал объять других», что, по сути, и есть следование *жэнь*. Но, хотя

Конфуций и придерживался такой концепции, он не объяснил, почему человек должен поступать именно так. Мэн-цзы попытался дать ответ на этот вопрос и разработал учение, принесшее ему наибольшую славу — учение об изначальной доброте человеческой природы.

Добра или зла человеческая природа (то есть, в чем суть человеческой природы) — вот одна из самых противоречивых проблем в китайской философии. Согласно Мэн-цзы, в его время существовало еще три концепции человеческой природы. Первая — что человеческая природа не зла и не добра. Вторая — что человеческая природа может быть доброй или злой (что означает наличие в ней как элементов добра, так и элементов зла), и третья — что природа одних людей добра, а других — зла («Мэн-цзы», VIa, 3—6). Первой придерживался Гао-цзы, философ, современник Мэн-цзы. О его теории мы знаем больше, ибо в «Мэн-цзы» описаны долгие дискуссии Гао-цзы и Мэн-цзы по этому вопросу.

Когда Мэн-цзы говорит, что природа человека добра, это не означает, что каждый рождается Конфуцием, то есть совершенномудрым. Его теория отчасти схожа со второй из упомянутых выше концепций (что в природе человека есть элементы добра). Он признает, что существуют и другие элементы, сами по себе не являющиеся ни хорошими, ни плохими, но которые, если ими не управлять должным образом, могут привести ко злу. Мэн-цзы, однако, полагает, что эти элементы — те же, что и у других живых существ. Они представляют «животную» сторону человеческой жизни и поэтому, строго говоря, не могут считаться частью человеческой природы.

Мэн-цзы приводит многочисленные аргументы в поддержку своей теории, среди них следующий: «Сердце всех людей не может вынести [вида страданий] других... Если люди вдруг увидят ребенка, который вот-вот упадет в колодец, они все без исключения испытывают чувство тревоги и страдания... Поэтому можно понять, что не имеющий чувства сострадания — не человек, не имеющий чувства стыда и неприязни — не человек; не имеющий чувства скромности и уступчивости — не человек; не имеющий чувства правильного и неправильного — не человек. Чувство сострадания — начало гуманности. Чувство стыда и неприязни — начало справедливости. Чувство

скромности и уступчивости — начало пристойности. Чувство правильного и неправильного — начало мудрости. У человека есть эти четыре начала точно так же, как есть четыре конечности... Раз у людей есть эти четыре начала, нужно помочь им понять, как полностью и до конца развить их. Это будет подобно огню, который начинает гореть, или роднику, который начал искать выход. Пусть они разовьются полностью, и их хватит, чтобы защитить все в пределах четырех морей. Если не дать им развиться, то их не хватит и на то, чтобы служить родителям» («Мэн-цзы», Па, 6).

Изначальная природа всех людей обладает этими «четырьмя началами», которые, если развиваются полностью, становятся четырьмя «постоянствами-добродетелями», столь высоко ценимыми конфуцианством. Эти добродетели, если им не мешают внешние условия, естественным образом сами развиваются, точно так же, как дерево само растет из семени, а цветок — из почки. Здесь мы видим коренное отличие Мэн-цзы от Гао-цзы, считавшего человеческую природу не хорошей и не злой самой по себе, а мораль — искусственно привносимой извне.

Остается другой вопрос: почему человек должен позволить свободно развиваться своим «четырем началам», а не тому, что можно назвать его низшими инстинктами? Мэн-цзы отвечает, что именно эти четыре начала отличают человека от зверей. Поэтому, их должно развивать, ибо только через их развитие человек становится собственно «человеком». Мэн-цзы говорит: «То, чем человек отличается от птиц и зверей, незначительно. Многие отбрасывают это, но благородный человек сохраняет» («Мэн-цзы», ГХ b, 19). Таков ответ на вопрос, которым не задавался Конфуций.

Фундаментальное различие между конфуцианством и моизмом

Здесь мы обнаруживаем основополагающее отличие конфуцианства от моизма. Мэн-цзы полагал своей целью «противостоять Ян Чжу и Мо Ди». Он говорит: «Принципы Ян "каждый сам за себя" доходит до отрицания правителя. Принцип всеобщей любви Мо-цзы доходит до отрицания отца. Не иметь отца и правителя — значит уподобиться

птицам и зверям... Эти вредные взгляды смущают народ и закрывают путь гуманности и справедливости» («Мэн-цзы», IIIb, 9). Очевидно, что теория Ян Чжу отрицает гуманность и справедливость, раз сущность этих двух добродетелей — в том, чтобы приносить пользу другим. Но цель принципа всеобщей любви Мо-цзы также в том, чтобы приносить пользу другим, и в этом смысле он высказывался еще громче конфуцианцев. Почему же тогда в своей критике Мэн-цзы ставит его в один ряд с Ян Чжу?

Традиционный ответ гласит, что, по учению моистов, любовь не должна разделяться на «большую» и «меньшую», в то время как, согласно конфуцианству, истина была в обратном. Другими словами, моисты подчеркивали равенство в любви к другим, а конфуцианцы — различия. В «Мо-цзы» есть характерный пассаж, в котором некий Ума-цзы говорит самому Мо-цзы: «Я не могу следовать всеобщей любви. Я люблю людей Цзоу [ближнее царство] больше, чем людей Юэ [далекое царство]. Я люблю людей Лу [его родное царство] больше, чем людей Цзоу. Я люблю людей моей области больше, чем людей Лу. Я люблю членов моей семьи больше, чем людей моей области. Я люблю своих родителей больше, чем членов моей семьи. И я люблю себя больше, чем своих родителей» («Мо-цзы», гл. 46).

Ума-цзы был конфуцианцем, поэтому его слова «Я люблю себя больше, чем своих родителей» — явное преувеличение и идет из моистских источников. Они не соответствуют конфуцианскому акценту на сыновней почтительности. Однако в целом, за этим исключением, высказывание Ума-цзы выдержано вполне в конфуцианском Духе. Ибо, по конфуцианству, любовь должна обладать степенями.

Рассуждая об этих степенях, Мэн-цзы говорит: «Благородный человек в своем отношении к вещам любит их, но не испытывает чувства гуманности. В отношении к людям он гуманен, но не испытывает глубокого чувства семейной привязанности. Необходимо испытывать чувство привязанности к членам своей семьи и чувство гуманности к людям; чувство гуманности к людям и любви ко всем вещам» («Мэн-цзы», Vila, 45). В дискуссии с моистом по имени И Чжи, Мэн-цзы спросил его, неужели он на самом

деле полагает, что люди любят детей соседа точно так же, как любят детей своих братьев? Несомненно, что любовь к ребенку брата больше («Мэн-цзы», IIIa, 5). И это, говорит Мэн-цзы, правильно, необходимо только распространить эту любовь и на других, более дальних членов общества. «Относись к старикам в своей семье так, как к ним должно относиться, и распространяй это отношение на стариков других семей. Относись к младшим в своей семье так, как к ним должно относиться, и распространяй это отношение на младших из других семей» («Мэн-цзы», Ia, 7). Такое распространение основано на принципе «ступенчатой» любви.

Распространять любовь к своей семье так, чтобы она включала в себя и любовь к другим, значит следовать принципам *чжун* и *шу,* которые защищал Конфуций, что, в свою очередь, равнозначно следованию гуманности. В этом нет никакой вынужденности, ибо, по своей изначальной природе, все люди наделены чувством сострадания, что делает для них страдания других невыносимыми. Развитие этого «начала» доброты естественным образом ведет к любви к другим, но так же естественно, что люди должны любить своих родителей больше, чем людей вообще.

Такова конфуцианская точка зрения. Монеты же, наоборот, настаивали, что любовь к другим должна быть равна любви к родителям. Вне зависимости от того, следует ли меньше любить родителей, или больше всех остальных, остается фактом, что «ступенчатой любви конфуцианского типа» стоит избегать любой ценой. Сделав из учения моистов такой вывод, Мэн-цзы обрушился на их принцип всеобщей любви как призывающий человека не принимать во внимание отца.

Обозначенные выше различия конфуцианской и моистской теорий любви очень четко было выражены и Мэн-цзы, и многими другими мыслителями после него. Кроме того, однако, есть и еще одно, более фундаментальное отличие. Конфуцианцы считали гуманность качеством, естественным образом развивающимся из человеческой природы, а моисты считали всеобщую любовь искусственно добавленной к человеку извне.

О Мо-цзы можно также сказать, что он ответил на вопрос, который не ставил Конфуций: почему человек должен следовать гуманности и справедливости? Но его

ответ основан на утилитаризме, а его обращение к сверхъестественным и политическим санкциям, чтобы побудить и заставить людей следовать всеобщей любви не согласуется с конфуцианским принципом, что добро нужно вершить ради самого добра. Таким образом, если мы сравним главу «Всеобщая любовь» из «Мо-цзы», цитировавшуюся в пятой главе, с приведенными здесь пассажами из «Мэн-цзы» о четырех нравственных началах, мы ясно увидим разницу между двумя школами.

Политическая философия

Ранее мы видели, что моистская теория происхождения государства столь же утилитаристична. Конфуцианская же концепция иная. Мэн-цзы говорит: «Если люди утолили голод, имеют одежду и живут спокойно, но у них нет хорошего учения, они близки к птицам и зверям. Совершенномудрый Шунь [легендарный император] обеспокоился этим и назначил Се чиновником, чтобы обучать людей основным отношениям жизни. Отец и сын должны любить друг друга. Правитель и подданный должны быть справедливы друг к другу. Муж и жена должны иметь каждый свое. Старшие и младшие братья должны понимать старшинство. А между друзьями должна быть честность». («Мэн-цзы», IIIa, 4). Наличие человеческих взаимоотношений и основаных на них нравственных принципов отличает человека от зверей и птиц. В существовании этих человеческих взаимоотношений берут свое начало государство и общество. Поэтому, если, согласно моистам, государство существует потому, что оно полезно, то, согласно конфуцианцам, оно существует, потому что должно существовать.

Только в человеческих взаимоотношениях люди обретают свое полное развитие и самореализацию. Подобно Аристотелю, Мэн-цзы утверждает, что «человек — политическое животное», и лишь в обществе и государстве он способен наиболее полно развить эти отношения. Государство — институт нравственный, нравственным правителем должен быть и глава государства. Поэтому, в конфуцианской политической философии настоящим правителем может быть только совершенномудрый. Мэн-цзы рисует этот идеал как реально существовавший в далеком

прошлом. Когда-то совершенномудрый Яо (предположительно — XXIV в. до н. э.) был императором. Состарившись, он выбрал молодого совершенномудрого — Шуня которого обучил искусству управления, так что после смерти Яо императором стал Шунь. Точно так же Шунь, когда состарился, выбрал себе в преемники молодого мудреца Юя. Так трон передавался от одного совершенномудрого к другому и так, согласно Мэн-цзы, и должно быть.

Если правитель лишен необходимых нравственных качеств для того, чтобы быть хорошим вождем, люди имеют моральное право его свергнуть. В таком случае даже убийство правителя не будет считаться преступлением. Потому что, утверждал Мэн-цзы, если правитель не поступает так, как должен поступать в идеале, он утрачивает моральное право быть правителем и становится, по конфуцианской теории исправления имен, «всего лишь человеком», как говорит Мэн-цзы («Мэн-цзы», IIb, 8). Он полагает также: «Народ — самое важное [в государстве]; духи земли и зерна — второе, а правитель — последнее» («Мэн-цзы», VIIb, 14). Эти идеи Мэн-цзы оказывали огромное влияния на всю китайскую историю вплоть до революции 1911 года, увенчавшейся провозглашением Китайской Республики. Конечно, современные западные демократические идеи также сыграли свою роль в этом событии, но древняя «собственная» концепция «права на революцию» имела для основной массы людей большее значение.

Если совершенномудрый становится правителем, его правление называется «царственным». Мэн-цзы и последующие конфуцианцы говорили, что существует два типа правления: правление вана (совершенномудрого) и правление *ба* (гегемона). Они совершенно различны. Правление совершенномудрого вана осуществляется через нравственные наставления и образование, правление гегемона — через силу и принуждение. Власть вана — нравственная, власть *ба* — физическая. В этой связи Мэн-цзы говорит: «Тот, кто вместо добродетели использует силу, является *ба*. Тот, кто добродетелен и следует гуманности, является ваном Если подчинять людей силой, они покорятся не сердцами, а только внешне, ибо у них недостаточно сил противиться. Но если завоевывать людей добродетелью, их сердца будут довольны и они подчинятся сами, как это сделали семьдесят учеников Конфуция» («Мэн-цзы», IIa, 3).

Различие между ваном и *ба* всегда подчеркивалось и позднейшими китайскими философами. Пользуясь современной политической терминологией, можно сказать, что «правление вана» — это правление демократическое, ибо оно представляет собой свободный союз людей, а «правление *ба*» — правление фашистское, основанное на терроре и физической силе.

Совершенномудрый ван, осуществляя «царственное» правление, делает все возможное для пользы и блага людей, что требует от государства быть построенным на прочном экономическом фундаменте. Китай всегда был страной по-преимуществу аграрной. Вполне естественно поэтому, что, по Мэн-цзы, что основа прочного экономического фундамента — равное распределение земли. Идеальная земельная система для него — так называемая «система колодезных полей». По этой системе, «каждое ли [треть мили] земли делится на девять участков, каждый площадью в сто китайских акров. Центральный участок — так называемое "общественное поле", а окружающие его восемь являются собственностью восьми крестьян и их семей, каждой принадлежит один участок. Крестьяне возделывают каждый свое поле, а общий участок — сообща. Продукт с общественного поля идет в казну, а урожай с собственного поля семья оставляет себе. Расположение девяти участков по форме напоминает иероглиф "колодец", 井 поэтому и называется "системой колодезных полей"» («Мэн-цзы», IIIa, 3).

Описывая эту систему деления, Мэн-цзы говорит, что каждая семья вокруг пятиакровой усадьбы на своем поле должна высаживать тутовые деревья, чтобы взрослые члены семьи были одеты в шелк. Каждая семья должна также выращивать домашних птиц и свиней, чтобы у взрослых членов семьи было мясо. Если это сделано, каждый в правление вана может «жить и хоронить умерших без малейшего недовольства, что означает начало пути вана» («Мэн-цзы», Ia, 3).

Это означает всего лишь «начало», ибо является лишь экономической основой для более высокой культуры людей. Только когда каждый получит какое-то образование и

4 Зак. 3724

придет к пониманию человеческих отношений, можно говорить о завершении «пути вана».

Следование «пути вана» отнюдь не чуждо человеческой природе, но является прямым следствием развития совершенномудрым правителем своего «чувства сострадания». Как говорит Мэн-цзы: «Сердца всех людей не могут вынести [страданий] других. Древние правители, обладая таким не выносящим страданий сердцем, делали таким же не выносящим страданий и свое правление» («Мэн-цзы», IIa, 6). «Не выносящее страданий сердце» и чувство сострадания едины в философии Мэн-цзы. Как мы видели, гуманность, согласно конфуцианству, есть не что иное, как развитие чувства сострадания; это чувство, в свою очередь, не может быть развито без следования любви, а следование любви есть нечто иное как «распространение своих поступков на других», то есть путь *чжун* и *шу*. «Путь вана», или правление вана, есть не что иное, как результат следования правителя любви и принципам *чжун* и *шу*.

В «пути вана», нет ничего эзотерического или трудного. В «Мэн-цзы» (Ib, 9) сказано, как однажды циский Сюань-ван не мог вынести вида быка, которого собирались принести в жертву, ибо бык «был испуган, подобно невинному человеку, идущему к месту казни». Тогда он приказал заменить быка овцой. Мэн-цзы сказал правителю, что в данном случае проявило себя «не выносящее страданий сердце», и что если правитель сможет распространить это и на человеческие отношения, он сможет осуществить правление вана. Правитель ответил, что он не сможет осуществить такое правление, ибо слишком любит богатство и женскую красоту. Но Мэн-цзы заметил, что эти вещи любят все люди. Если правитель, понимая свои собственные желания, придет к пониманию желаний всех людей и будет поступать так, что все люди смогут удовлетворять свои желания, то это будет «путем вана» и ничем иным.

Мэн-цзы говорил Сюань-вану о «распространении своих поступков на других», что по сути есть следование *чжун* и *шу*. Здесь мы видим, как Мэн-цзы развивал идеи Конфуция. В своем толковании этого принципа Конфуций ограничивался его применением к самосовершенствованию личности, а Мэн-цзы распространил его применение на

управление и политику. Для Конфуция принцип означал «внутреннюю мудрость», а у Мэн-цзы он стал и принципом «внешней царственности».

И даже в прежнем смысле «внутренней мудрости» Мэн-цзы более четко, чем Конфуций, выразил свою концепцию этого принципа. Он говорит: «Тот, кто полностью развил свое сердце, знает свою природу. Тот, кто знает свою природу, знает и Небо» («Мэн-цзы», VIIa, 1). Под «сердцем» здесь имеется в виду «не выносящее страданий сердце», или «чувство сострадания». В этом сущность нашей природы. Поэтому, если мы полностью раскроем свое сердце, мы познаем свою природу. А, согласно Мэн-цзы, наша природа — это то, что «Небо дало нам» («Мэн-цзы», VIa, 15). Поэтому, когда мы познаем свою природу, мы познаем и Небо.

Мистицизм

Мэн-цзы и его школа считали, что космос — это, в первую очередь, нравственный космос. Моральные принципы человека являются в то же время и метафизическими принципами космоса, а природа человека есть иллюстрация этих принципов. Под «Небом» Мэн-цзы и его школа подразумевали именно нравственный космос, а понимание этого нравственного космоса Мэн-цзы называет «познанием Неба». Если человек познал Небо, он не только гражданин общества, но и «гражданин Неба» *(тянъ минь),* как говорит Мэн-цзы («Мэн-цзы», VIIa, 19). Далее он различает «человеческие почести» и «небесные почести». «Есть почести небесные и почести человеческие. Гуманность, справедливость, верность, искренность и неустанное следование добру — вот почести небесные. Титулы и должности князя, министра и чиновника — вот почести человека» («Мэн-цзы», VIa, 16). Другими словами, небесные почести обретаются человеком в мире ценностей, а человеческие почести — лишь чисто материальные понятия «нашего мира». Гражданин Неба, поскольку он является таковым, заботится лишь о почестях Неба, а не человека.

Мэн-цзы также отмечает: «Все вещи достигают полноты в нас самих. Нет большего наслаждения, чем осуществить то через самосовершенствование. И нет лучшего пути к гуманности, чем следование принципу *шу*» («Мэн-цзы»,

Vila, 1). Через полное развитие своей собственной природы человек не только может познать Небо, но и стать единым с Небом. А когда человек развивает свое «не терпящее страданий сердце», он обретает добродетель гуманности, а лучший путь к гуманности — следовать *чжун* и *шу*. Так постепенно исчезают эгоизм и себялюбие. А когда они исчезли, человек приходит к пониманию отсутствия различий между ним и другими, между индивидом и космосом. То есть, человек отождествляется с космосом как целым. Это ведет к пониманию принципа «все вещи достигают полноты в нас самих», что составляет мистический элемент в философии Мэн-цзы.

Мы лучше поймем этот мистицизм, если обратимся к обсуждению Мэн-цзы того, что он называет *хао жань чжи ци*. Этот термин мы переводим как «великая нравственность».

Мэн-цзы так описывает свое собственное духовное совершенствование.

В трактате «Мэн-цзы» (Па, 2) говорится, что однажды ученик спросил Мэн-цзы о том, в чем он считает себя знатоком. Мэн-цзы ответил: «Я знаю правильное и неправильное в речах и я искусен во взращивании *хао жань чжи ци*. Ученик вновь спросил, что это означает, и Мэн-цзы сказал: «Это *ци,* необычайно великая, необычайно сильная. Если ее взращивать непосредственно и не вредить ей, она наполнит собой все между Небом и Землей. *Ци* достигается сочетанием справедливости и *Дао* [путь, истина], а без них она будет ослаблена».

Хао жань чжи ци — особое понятие у Мэн-цзы. В последующем, когда влияние Мэн-цзы неуклонно возрастало, оно стало использоваться достаточно часто, но тогда, в древности, оно появляется лишь в одной главе. Что до его значения, то даже Мэн-цзы признает, что «об этом трудно сказать» (там же). Однако, обсуждению предшествует рассказ о двух воинах и их методе совершенствования доблести. Из этого я делаю вывод, что *ци* у Мэн-цзы (буквально — пар, газ, духовная энергия) имеет то же значение, что и в таких терминах, как *юн ци* (мужество, доблесть) и *ши ци* (моральный дух армии). Поэтому я перевожу *хао жань чжи ци* как «великая нравственность». Она имеет ту же природу, что и мораль воинов. Различие лишь в том, что у Мэн-цзы *ци* описывается далее как

хао жань, то есть «развитие до высшей степени». Нравственность, которую культивируют воины, касается лишь отношений человека и человека, поэтому является лишь нравственной ценностью. Но великая нравственность затрагивает человека и космос, и потому является сверхнравственной ценностью. Это — мораль человека, который отождествляет себя с космосом, поэтому Мэн-цзы говорит, что она «наполняет все между Небом и Землей».

Метод культивирования великой нравственности имеет две стороны. Одну можно назвать «пониманием Дао», то есть пути или принципа, что ведет к возвышению сердца. Другой аспект — то, что Мэн-цзы называет «собиранием справедливости», то есть постоянное исполнение в космосе того, что человек должен делать как «гражданин космоса». Соединение этих двух сторон Мэн-цзы называет «соединением справедливости и Дао».

После достижения понимания *Дао* и долгого «собирания справедливости» великая нравственность естественным образом возникнет сама собой. Мельчайшее принуждение приведет к неудаче. Как говорит Мэн-цзы: «Не следует уподобляться человеку из Сун. В царстве Сун жил человек, который очень горевал, что его зерна не растут быстро. Поэтому он вытянул их. Вернувшись как ни в чем ни бывало домой, он сказал домашним: "Сегодня я устал, ведь я помогал росткам расти". Его сын побежал взглянуть на них и увидел, что все они засохли» (там же).

Выращивая что-то, необходимо, с одной стороны, что-то для этого делать, но, с другой, не «помогать этому расти». Культивирование великой нравственности подобно выращиванию зерен. Необходимо делать что-нибудь, то есть следовать добродетели. Хотя Мэн-цзы и говорит о справедливости больше, чем о гуманности, практический разницы тут нет никакой, ибо гуманность — это внутреннее содержание, внешним выражением которого является справедливость. Если постоянно следовать справедливости, великая нравственность сама возникнет из средоточия нашего существа.

Хотя *хао жань чжи ци* и звучит несколько мистично, тем не менее, согласно Мэн-цзы, достичь ее может каждый. Ибо она есть не что иное, как наиболее полное развитие природы человека, а природа у всех людей одна. Природа

у всех одна точно так же, как и форма тела. Мэн-цзы приводит в пример башмачника, который, даже не зная точного размера ноги своих покупателей, всегда делает именно башмаки, а не корзины («Мэн-цзы», VIa, 7). Ведь сходства у ног разных людей гораздо больше, чем различий. И по своей изначальной природе совершенномудрый ничуть не отличается от других. Поэтому каждый человек может стать совершенномудрым, если сможет полностью развить свою изначальную природу. Как говорит Мэн-цзы: «Каждый может стать Яо или Шунем» («Мэн-цзы», VIb, 2). Такова концепция образования Мэн-цзы, которую разделяли все конфуцианцы.

Глава VIII

«Школа имен»

Термин «мин цзя», иногда переводят как «софисты», «логики» или «диалектики». Это верно, что между «мин цзя» и софистами, логиками и диалектиками есть определенное сходство, но так же верно, что это не одно и то же. Чтобы избежать недоразумений, лучше переводить «мин цзя» буквально как «школа имен». Такой перевод также позволяет привлечь внимание европейцев к одной из важных проблем, занимавших китайскую философию — отношению между «мин» (именем) и «ши» (реальностью, или сущностью).

«Школа имен» и «спорщики»

В логическом смысле различение *мин* и *ши* в древнекитайской философии отчасти похоже на различение субъекта и предиката в философии западной. Например, когда мы говорим: «Это стол», или: «Сократ — человек», «это» и «Сократ» — *ши,* или факты, а «стол» и «человек» — *мин,* или имена. Это очевидно. Попытаемся однако, более точно проанализировать, что такое *ши* и *мин* и каково их взаимоотношение. Тем самым мы подходим к парадоксам, разрешение которых ведет нас в самую глубину философии.

Членов «школы имен» в древности называли *бянъ-чжэ* (спорщики, ораторы и т. д.). В главе «Осенние воды» трактата «Чжуан-цзы» Гунсунь Лун, один из лидеров «школы имен», говорит: «Я объединил сходство и различия и Разделил твердость и белизну. Я доказал невозможное как возможное и утвердил то, что другие отрицают. Я оспорил знания всех философов и опроверг доводы, выдвинутые против меня» («Чжуан-цзы», гл. 17). Эти слова можно отнести и к «школе имен» в целом. Ее последователи славились своими парадоксальными суждениями, всегда были готовы дискутировать с другими и намеренно утверждать то, что другие отрицали и отрицать то, что другие утверждали. Сыма Тань (ум. 110 г. до н. э.) в своем

сочинении «Трактат о шести школах» писал: «Школа имен обращалась лишь к беглому исследованию пустячных фрагментов сложных и разработанных положений, что делало оспаривание ее идей невозможным» («Ши цзи» гл. 120).

Сюнь-цзы, конфуцианец III в. до н. э., описывает Дэн Си (ум. 501 г. до н. э.) и Хуэй Ши как философов «любивших иметь дело со странными теориями и находивших удовольствие в странных утверждениях» («Сюнь-цзы», гл. 6). Точно так же в «Люй-ши чунь-цю» Дэн Си и Гунсунь Лун упоминаются среди тех, кто был знаменит своими парадоксальными аргументами (XVIII, 4 и 5). В главе «Поднебесная» трактата «Чжуан-цзы» имена Хуэй Ши, Хуань Туаня и Гунсунь Луна упоминаются после перечисления известных в то время парадоксальных высказываний. По всей видимости, именно эти философы и были главными представителями школы.

О Хуань Туане нам более ничего не известно, но о Дэн Си мы знаем, что он был знаменитым юристом своего времени. Его сочинения, однако, не сохранились, а текст «Дэн Си-цзы» не является подлинным. В «Люй-ши чунь-цю» говорится, что когда Цзы-чань, известный государственный деятель, занимал пост министра в царстве Чжэн, Дэн Си, уроженец этого царства, был его главным оппонентом. Он помогал людям в судебных тяжбах, а в качестве платы за свои услуги требовал халат, если дело было крупным, и шаровары, если оно было мелким. За свое искусство он пользовался покровительством многих людей Как их защитник, он преуспел в обращении правильного в неправильное, а неправильного в правильное, так что вскоре не осталось норм правильного и неправильного и даже то, что считалось возможным и невозможным, менялось день ото дня (XVIII, 4).

В другом эпизоде этого сочинения рассказывается о том, как однажды, во время наводнения, в реке Вэй утонул некий богатый человек из царства Чжэн. Лодочник выловил его тело, но когда семья этого богатого человека пришла за ним, он потребовал большую плату. Тогда члены семьи пошли к Дэн Си за советом. Он сказал им: «Подождите. Ведь кроме вас тело никому не нужно». Семья последовала совету и стала ждать, пока нашедший тело не обеспокоился и тоже не отправился к Дэн Си. Тот

сказал: «Подожди. Ведь они могут взять тело только у тебя» (там же). Чем закончилась эта история, не сообщается.

Трюк Дэн Си заключался в том, чтобы интерпретировать формальную букву закона по своему желанию и в зависимости от ситуации. Только так он мог «обращаться к беглому исследованию пустячных фрагментов сложных и разработанных положений, что делало оспаривание его идей невозможным». Он посвятил себя интерпретации и анализу буквы закона, пренебрегая его духом и связью с реальностью. Другими словами, он уделял внимание «именам», а не «фактам». В этом заключается дух «школы имен».

Мы видим, таким образом, что изначально *бянь-чжэ* были «юристами», а первым из них — Дэн Си. Он, однако, лишь начал анализирование имен и не внес ничего в философию как таковую. Поэтому подлинными основателями «школы имен» были жившие позднее Хуэй Ши и Гунсунь Лун.

«Люй-ши чунь-цю» говорит нам об этих двух людях: «Хуэй-цзы [Хуэй Ши] готовил законы для вэйского Хуэй-вана (370-319 гг. до н. э.). Когда они были завершены и их обнародовали, люди сочли их хорошими» (XVIII, 5). И еще: «Государства Чжао и Цинь заключили соглашение, которое гласило: "Впредь, что бы ни желало совершить Цинь, Чжао должно помогать ему, а что бы ни желало совершить Чжао, Цинь должно помогать ему"». Но вскоре Цинь напало на Вэй, а Чжао готовилось прийти на помощь Вэй. Циньский ван возмутился, считая это нарушением соглашения, и чжаоский ван сказал об этом Пин-юаню, а тот, в свою очередь, Гунсунь Луну. Гунсунь Лун сказал: «Мы тоже можем отправить посланника с протестом к Циньскому вану и сказать: "По соглашению каждая сторона должна помогать другой, что бы та ни желала совершить. Сейчас мы желаем спасти Вэй, и если вы не придете нам на помощь, мы обвиним вас в нарушении соглашения".» (там же).

В «Хань Фэй-цзы» сказано: «Когда появляются рассуждения о "твердости и белизне" и об "отсутствии толщины", законы государства утрачивают силу» (гл. 41). Мы Увидим, что учение о «твердости и белизне» принадлежит Унсунь Луну, а об «отсутствии толщины» — Хуэй Ши.

Эти эпизоды говорят нам, что Хуэй Ши и Гунсунь Лун были, до некоторой степени, связаны с законотворческой деятельностью своего времени. Действительно, интерпретация Гунсунь Луном соглашения между Цинь и Чжао сделана просто в духе Дэн Си. Хань Фэй-цзы считал последствия «речей» обоих «номиналистов» настолько же вредными, насколько и деятельность Дэн Си. Может показаться странным, что Хань Фэй-цзы, сам будучи легистом, выступает против «рассуждений» школы, происшедшей от «юристов», как разрушающих закон. Но, как мы увидим в главе XIV, Хань Фэй-цзы и другие легисты были настоящими политиками, а не юристами.

Хуэй Ши и Гунсунь Лун олицетворяли два направления в «школе имен». Одно подчеркивало относительность реальных вещей, а другое — абсолютность имен. Различие становится очевидным при анализе отношения между именами и вещами. Обратимся к простому утверждению «это стол». Здесь слово «это» указывает на конкретную реальность, которая непостоянна и может приходить, и уходить. Слово «стол» указывает на абстрактную категорию или имя, которое неизменно и всегда остается таким, какое есть. «Имя» абсолютно, а «реальность» относительна. Поэтому «красота» — имя абсолютно красивого, а «красивая вещь» всего лишь относительна. Хуэй Ши подчеркивал тот факт, что вещи изменяемы и относительны, а Гунсунь Лун — что имена постоянны и абсолютны.

Теория относительности Хуэй Ши

Хуэй Ши (350—260 гг. до н. э.) родился в царстве Сун, нынешняя провинция Хэнань. Мы знаем, что какое-то время он занимал пост главного министра вэйского Хуэй-вана (370—319 гг. до н. э.) и славился большой ученостью. К сожалению, его сочинения утрачены, и знания о его идеях могут быть лишь получены из «десяти парадоксов», сохранившихся в главе «Поднебесная» трактата «Чжуан-цзы».

Первый из них гласит: «У величайшего нет ничего за пределами него самого, и называется оно Великим. У мельчайшего нет ничего внутри него самого, и называется оно Малым». Эти два высказывания представляют собой так называемые аналитические утверждения. Они ничего

не утверждают о реальности, ибо не говорят о том, чем в действительности является величайшая и мельчайшая из вещей. Они затрагивают лишь абстрактные понятия, или имена: «величайшее» и «мельчайшее». Чтобы понять эти два высказывания, мы должны сравнить их с эпизодом из главы «Осенние воды» в «Чжуан-цзы». Мы увидим, что в одном отношении между Хуэй Ши и Чжуан-цзы много общего.

В этом эпизоде рассказывается, как однажды, когда Желтая река разлилась и дух реки, возгордившийся своей величественностью, отправился вниз по реке к морю. Там он встретил духа моря и впервые понял, что его река, как бы велика она ни была, ничтожна по сравнению с морем. Но когда он, полный восхищения, говорил с духом моря, последний сказал, что в сравнении с Небом и Землей он не больше, чем одно-единственное зернышко, лежащее в огромном амбаре. Поэтому он всего лишь «малый», а не «великий». Тогда дух реки спросил духа моря: «Правильно ли мы говорим, что Небо и Земля — величайшее, а кончик волоса — мельчайшее?» Дух моря ответил: «То, что люди знают, меньше того, чего они не знают. Время, когда они живут, меньше времени, когда они не живут... Откуда мы можем знать, что кончик волоса — предел малого, а Небо и Земля — предел великого?» И далее он определил мельчайшее как не имеющее формы, а величайшее — как то, что не может быть заключено (в чем-либо еще). Такое различение самого большого и самого малого схоже с данным Хуэй Ши («Чжуан-цзы», гл. 17).

Говорить, что Небо и Земля — величайшие из вещей, а кончик волоса — мельчайшая, значит утверждать о реальности, о *ши*. При этом не анализируются имена фактов, *мин*. Такие утверждения называются синтетическими и оба могут быть ложными. Они основываются на опыте, поэтому их истинность случайна, а не необходима. В опыте и вещи, которые являются большими, и вещи, которые являются маленькими, таковы лишь относительно. Вновь процитируем «Чжуан-цзы»: «Если назовем вещь большой только потому, что она больше чего-то еще, то в Поднебесной нет ничего, что не было бы большим. Если назовем вещь малой только потому, что она меньше чего-то еще, то в Поднебесной нет ничего, что не было бы малым».

Исходя из актуального опыта, мы не можем решить, что является величайшей, а что — малейшей из реальных вещей. Но независимо от опыта мы можем сказать, что величайшее — это то, что не имеет ничего за пределами самого себя, а мельчайшее — это то, что не имеет ничего внутри себя. Определенные таким образом «величайшее» и «мельчайшее» — абсолютные и неизменные понятия. Так, анализируя имена «Великого» и «Малого», Хуэй Ши приходит к понятию абсолютного и неизменного и к выводу, что все качества и различия действительных конкретных вещей относительны и подвержены изменению.

Поняв позицию Хуэй Ши, мы видим, что приведенные в «Чжуан-цзы» «парадоксы» отнюдь не являются парадоксальными. За исключением первого, все они иллюстрируют относительность вещей и выражают так называемую «теорию относительности». Рассмотрим их один за другим.

«То, что не имеет толщины, не может быть увеличено [в толщине], хотя оно настолько велико, что может покрыть тысячу ли». Здесь утверждается, что большое и малое таковы лишь относительно. То, что не имеет толщины, не может быть толстым. В этом смысле оно может быть названо малым. Тем не менее, идеальная геометрическая плоскость, не имеющая толщины, может в то же самое время быть длинной и широкой. В этом смысле она может быть названа большой.

«Небо столь же низко, как и Земля; горы той же вышины, что и болота». Здесь тоже утверждается, что «высокое» и «низкое» таковые лишь относительно. «Солнце в зените — это заходящее солнце, родившийся — это умирающий». В данном высказывании говорится, что все в реальном мире изменяемо и изменяется.

«Великое сходство отличается от малого сходства. Это зовется малым сходством-различием. Все вещи в одном смысле схожи, в другом все различны. Это зовется большим сходством-различием». Когда мы говорим, что все люди — животные, мы, тем самым, признаем, что все человеческие существа схожи в том, что они — человеческие существа и схожи в том, что они — животные. Однако, их сходство как человеческих существ больше, чем как животных, ибо быть человеком подразумевает быть животным, но быть животным не с необходимостью

означает быть человеком. Ведь существуют и другие виды животных, отличных от людей. Именно этот тип сходства и различия Хуэй Ши называет малым сходством-различием. Однако, если мы возьмем «существа» как всеобщий класс, тем самым мы признаем факт, что все вещи сходны постольку, поскольку они «существа». Но если мы возьмем каждую вещь как индивидуальность, мы, тем самым, признаем, что каждая вещь имеет свою индивидуальность и поэтому отличается от других вещей. Этот тип сходства и различия Хуэй Ши называет великим сходством-различием. Поэтому, раз мы можем сказать, что все вещи похожи друг на друга, и что все вещи отличны друг от друга, это показывает, что их сходство и различие относительны. Этот аргумент «школы имен» был хорошо известен в Древнем Китае как «аргумент единства сходства и различия».

«Юг не имеет границы и имеет границу». «Юг не имеет границы» — так говорили в то время. Юг был малоизвестной землей, подобной западу Америки двести лет назад. Юг для древних китайцев не ограничивался ни морем, как восток, ни безводной пустыней, как север и запад. Поэтому о нем часто говорили, что он не имеет границы. Высказывание Хуэй Ши могло быть обусловлено и географическими познаниями относительно того, что где-нибудь юг также ограничивается морем. Более же вероятно, что в данном случае подразумевается: ограниченное и неограниченное таковы лишь относительно.

«Я отправился в царство Юэ сегодня и прибыл туда вчера». «Сегодня» и «вчера» — относительные понятия. «Вчера» для «сегодня» было «сегодня» для «вчера», а «сегодня» для «сегодня» будет «вчера» для «завтра». В этом заключается относительность настоящего и прошлого.

«Соединенные кольца можно разделить». Соединенные кольца нельзя разделить, не сломав их. Но разрушение, с другой точки зрения, будет и созиданием. Когда делают стол, то, с точки зрения дерева, это — разрушение, а с точки зрения стола — созидание. Раз разрушение и созидание относительны, то «соединенные кольца можно Разделить», не разрушая их.

«Я знаю центр Поднебесной. Это север Янь и юг Юэ». то время Янь было самым северным государством, а Юэ - самым южным. Китайцы считали свою страну всей

Поднебесной. Поэтому, с точки зрения здравого смысла, ее центром должен быть юг Янь и север Юэ. Обратное утверждение Хуэй Ши хорошо интерпретировано комментатором III века. Сыма Бяо, который говорит: «Поднебесная не имеет границ, поэтому центр может быть везде, точно так же, как при описании круга каждая точка линии может быть начальной».

«Люби все вещи одинаково; Небо и Земля — одно». В предыдущих высказываниях Хуэй Ши утверждал, что все вещи относительны и постоянно изменяются. Между ними нет ни абсолютных различий, ни абсолютных разграничений. Все постоянно изменяется во что-нибудь еще. Поэтому, логический вывод гласит, что все вещи суть одно и мы должны любить их все и без исключения. В «Чжуан-цзы» также сказано: «Если смотреть на вещи с точки зрения различий, то даже мои печенка и желчь настолько же далеки друг от друга, насколько и государства Чу и Юэ. Если смотреть на вещи с точки зрения сходства, все вещи суть одно» (гл. 5).

Теория универсалий Гунсунь Луна

Другим известным представителем «школы имен» был Гунсунь Лун (IV—III вв. до н. э.), знаменитый своими софистическими аргументами. Говорят, что однажды, когда он пересекал границу, стражники сказали: «Лошадям не разрешается проезжать». На что Гунсунь Лун ответил: «Моя лошадь белая, а белая лошадь не есть лошадь». И, сказав, поехал дальше на своей лошади.

Если Хуэй Ши подчеркивал относительность и изменяемость реальных вещей, то Гунсунь Лун — абсолютность и постоянство имен. Так он пришел к теории платоновских идей, или универсалий, столь заметной в западной философии.

В сочинении «Гунсунь Лун-цзы» есть глава «Рассуждение о белой лошади». Ее основное положение — «белая лошадь не есть лошадь». Гунсунь Лун пытается доказать это утверждение с помощь трех аргументов. Первый гласит: «Слово "лошадь" обозначает форму, слово "белый" обозначает цвет. То, что обозначает цвет, не есть то, что обозначает форму. Поэтому я утверждаю, что белая лошадь не есть лошадь». В терминах западной логики, этот

аргумент выявляет различие в содержании понятий «лошадь», «белое», и «белая лошадь». Содержание первого понятия — тип животного, второго — тип цвета, а третьего тип животного плюс тип цвета. Раз напряженность всех трех понятий разная, белая лошадь не есть лошадь.

Второй аргумент: «Когда требуют лошадь, можно привести рыжую лошадь или черную, но когда требуют белую лошадь, ни желтую, ни черную лошадь привести нельзя... Поэтому рыжая лошадь и черная лошадь суть лошади. Они могут откликнуться на требование лошади, но не могут откликнуться на требование белой лошади. Ясно, что белая лошадь не есть лошадь». И еще: «Слово "лошадь" не включает и не исключает цвета, поэтому рыжая и черная лошади могут откликнуться. Но "белая лошадь" и исключает, и включает цвет. Рыжая и черная лошади исключаются из-за цвета. Поэтому только белая лошадь соответствует. То, что не исключено, не есть то, что исключено. Поэтому я говорю, что белая лошадь не есть лошадь». На языке западной логики этот аргумент подчеркивает различие в объеме понятий «лошадь» и «белая лошадь». Объем понятия «лошадь» включает всех лошадей, не принимая во внимание их цвет. Объем понятия «белая лошадь» включает в себя только белых лошадей, то есть учитывает их цвет. Раз объем понятий «лошадь» и «белая лошадь» различен, белая лошадь не есть лошадь.

Третий аргумент: «Лошади имеют цвет. Поэтому есть белые лошади. Предположим, что есть лошадь без цвета, тогда это лошадь как таковая. Но как тогда получить белую лошадь? Поэтому, белая лошадь не есть лошадь. Белая лошадь — это "лошадь" вместе с "белая". "Лошадь" с "белая" не есть лошадь». В этом аргументе Гунсунь Лун выявляет различие между всеобщей «лошадностью» и всеобщей «белолошадностью». Всеобщая «лошадность» есть необходимый атрибут всех лошадей. Он не подразумевает цвета и потому обозначает «лошадь как таковую». Эта «лошадность» отлична от «белолошадности». То есть, лошадь как таковая отлична от белой лошади как таковой. Поэтому, белая лошадь не есть лошадь.

Кроме лошади как таковой, есть еще и белое как таковое, то есть «белизна». В той же главе сказано: «Белое [как таковое] не указывает на то, что является белым. Но "белая лошадь" указывает на то, что есть белое. Указанное

белое не есть белое». Указанное белое — это конкретный белый цвет, видимый в том или ином белом объекте. Переведенный здесь как «указанное», иероглиф *дин* имеет также значение «определенный». Белый цвет, видимый в том или ином белом предмете, определен тем или иным предметом. Всеобщая же «белизна» не определяется каким-либо отдельным белым предметом. Это — неуказанная «белизна».

В «Гунсунь Лун-цзы» есть другая глава, называющаяся «Рассуждение о твердости и белизне». Ее главное положение — «твердость и белизна разделены». Гунсунь Лун выдвигает два доказательства. Первое представлено в следующем диалоге: «[Предположив, что есть твердый и белый камень], можно ли сказать, что твердый, белый и камень есть три? Нет. Может ли их быть два? Да. Как? Если без твердости определить белое, это дает два. Если без белизны определить твердое, это дает два. Зрение не говорит нам, что твердо, а говорит лишь, что бело, и в этом нет ничего твердого. Прикосновение не говорит нам, что бело, а говорит лишь, что твердо, и в этом нет ничего белого». В этом диалоге используется эпистемологическое доказательство, чтобы показать, что твердость и белизна отделены друг от друга. Есть твердый и белый камень. Если мы смотрим на него, то видим только то, что белое, то есть белый камень. Но если мы прикасаемся к нему рукой, мы ощущаем только твердое, то есть твердый камень. Пока мы чувствуем, что камень белый, мы не можем почувствовать, что он твердый, а пока мы чувствуем, что он твердый, мы не можем почувствовать, что он белый. В эпистемолоческом смысле есть только «белый камень» или «твердый камень», но не «твердый и белый камень». Об этом и говорится: «Если без твердости определить белое, это дает два. Если без белизны определить твердое, это дает два».

Второй аргумент Гунсунь Луна — метафизический. Его общая идея в том, что «твердость» и «белизна» как универсалии не определены относительно того, какой конкретно предмет является твердым или белым. Они могут проявляться в каком-нибудь или во всех белых или твердых предметах. Действительно, даже если бы в физическом мире вовсе не было твердых или белых предметов, тем не менее, универсалия «твердости», с необходимостью останется «твердостью», а универсалия «белизны» — «бе-

лизной». Эти твердость и белизна независимы от существования реальных камней или других предметов, которые являются твердыми и белыми. Тот факт, что они являются независимыми универсалиями, обусловлен существованием в физическом мире предметов, которые тверды, но не белы, и таких, которые белы, но не тверды. Поэтому очевидно, что твердость и белизна отделены друг от друга.

Так, с помощью эпистемологического и метафизического аргументов Гунсунь Лун устанавливает свое утверждение о разделенности твердости и белизны. Это знаменитое в Древнем Китае высказывание было известно как аргумент «разделенности твердости и белизны».

Еще одна глава «Гунсунь Лун-цзы» называется «Рассуждение о *чжи* и у». Под *у* Гунсунь Лун подразумевает конкретные отдельные вещи, а под *чжи* — абстрактные универсалии. Буквальное значение *чжи,* как существительного — «палец», «указатель», а как глагола — «обозначать, указывать». Можно дать два объяснения, почему Гунсунь Лун использует слово *чжи* для обозначения универсалий. Общее понятие («имя» в терминологии «школы имен») обозначает класс каких-то вещей и определяет общие атрибуты этого класса. Абстрактное же понятие обозначает атрибут или универсалию. Поскольку китайский язык — неизменяемый, в нем общие и абстрактные понятия по внешнему виду не различаются. Поэтому, то, что европейцы назвали бы общим понятием, в китайском языке может обозначать и универсалию. В китайском языке также нет и артиклей. Поэтому, на китайском такие предметы, как «лошадь», «эта лошадь» или «какая-то лошадь» передаются одним словом *ма.* Поэтому, слово *ма* в фундаментальном смысле обозначает универсальное понятие, «лошадь», а все прочие — «какая-то лошадь», «эта лошадь» являются лишь случаями особого применения этого универсального понятия. Поэтому, можно сказать, что в китайском языке универсалия — это то, на что указывает, что обозначает, имя. Поэтому Гунсунь Лун называет универсалии *чжи* (палец, указатель). Другое объяснение: слово *чжи* (палец, указатель) является близким эквивалентом другого слова, также произносимого *чжи* и почти так же пишущегося, имеющего значение «идея», или «понятие». Если следовать этому объяснению, то, когда Гунсунь Лун говорит о *чжи* (указатель), он подразумевает «идею», или «понятие». Как видно из приведенных выше

аргументов, «идея» для него — не субъективная идея Беркли и Юма, а скорее, объективная идея Платона. Это — универсалия.

В последней главе «Чжуан-цзы» мы находим двадцать один аргумент, приписанный, без конкретизации, последователям «школы имен». Очевидно, что некоторые из этих аргументов основываются на идеях Хуэй Ши, а другие — на идеях Гунсунь Луна, и могут быть объяснены соответственно. Обычно их считают парадоксами, но они перестают быть таковыми, как только мы поймем фундаментальные идеи их авторов.

Значение теорий Хуэй Ши и Гунсунь Луна

Анализируя имена и их отношения, или их отличия от фактов, философы «школы имен» открыли то, что в китайской философии называется «лежащим за пределами форм и свойств». В китайской философии «лежащее в пределах форм и свойств» и «лежащее за пределами форм и свойств» четко разграничиваются. Первое — это реальность, *ши*. Например, большое и малое, квадратное и круглое, длинное и короткое, белое и черное — каждое из них является одним из классов форм свойств. Каждый предмет или возможный предмет опыта обладает формой и свойствами и находится в пределах реального мира. И наоборот, каждый предмет в реальном мире, обладающий формой и свойствами — это предмет, или возможный предмет, опыта.

Когда Хуэй Ши провозгласил первый и последний из своих «пунктов», он говорил о том, что «лежит за пределами форм и свойств». «Самое большое, — говорил он, — не имеет ничего за пределами самого себя. Оно называется Великим». Это обозначает, каково самое большое постольку, поскольку оно есть. «Люби все вещи одинаково, Небо и Земля — одно». Это указывает, из чего состоит самое большое. Последнее положение выражает мысль, что все есть одно, а одно есть все. Если все есть одно, за пределами «всего» ничего нет. Все — это самое большое, а раз за пределами «всего» нет ничего, «все» не может быть предметом опыта. Ибо предмет опыта всегда соединяется с тем, кто «переживает» его в опыте. Поэтому, если мы скажем, что «все» может быть предметом опыта, мы также

должны сказать, что есть что-то, соединяющееся со «всем» и переживающее его в опыте. Другими словами, мы должны сказать, что не имеющее ничего за пределами себя самого в то же самое время имеет что-то за пределами себя самого, что есть очевидное противоречие.

Гунсунь Лун тоже открыл лежащее за пределами форм и свойств, ибо обсуждаемые им универсалии также не могут быть предметами опыта. Можно видеть что-то белое, но нельзя видеть «белизну» как таковую. Все обозначенные именами универсалии лежат в мире за пределами форм и свойств, хотя не у всех универсалий в том мире есть обозначающие их имена. В том мире твердость есть твердость, а белизна есть белизна, или, как говорит Гунсунь Лун: «Каждое — одно и истинно» («Гунсунь Лун-цзы», гл. 5).

Хуэй Ши говорил: «Люби все вещи одинаково», а Гунсунь Лун хотел «распространить свое утверждение, чтобы исправить отношения между вещами и фактами и тем самым изменить всю Поднебесную» (там же, гл. 1). Оба философа явно считали свои идеи следующими принципу «*Дао* внутренней мудрости и внешней царственности». Но применение сделанного «школой имен» открытия того, что «лежит за пределами форм и свойств», было оставлено даосам. Даосы были оппонентами этой школы, но они же были и ее подлинными наследниками. И подтверждается это тем, что Хуэй Ши являлся большим другом Чжуан-цзы.

Глава IX

Второй этап даосизма: Лао-цзы

По традиции, Лао-цзы (дословно — «Старый Учитель») родился в царстве Чу (на юге нынешней провинции Хэнань) и был старшим современником Конфуция, которого, якобы, он обучал ритуалу. Книга, носящая его имя, а в последующем более известная как «Дао-дэ цзин» («Канон Пути и благой силы») традиционно считалась первой философской книгой в китайской истории. Однако, современные ученые решительно отвергают подобные предположения и датируют текст временем значительно позднее времени жизни Конфуция.

Лао-цзы — человек и книга

В этой связи возникают два вопроса. Первый касается времени жизни самого Лао-цзы (чей фамильный знак был Ли, а имя — Дань), а второй — датировки самой книги. Между ними нет необходимой связи, ибо вполне возможно, что на самом деле жил человек по имени Лао Дань, который был старше Конфуция, но книга появилась значительно позже. Этого взгляда придерживаемся и мы, ибо он не противоречит традиционным описаниям Лао-цзы — человека, ибо в них не утверждается, что именно он, Лао-цзы, создал одноименный текст. Поэтому мы принимаем традиционные сведения о самом Лао-цзы, но текст «Дао-дэ цзина» относим к позднейшему периоду. Ныне я убежден, что текст был создан позже, чем я указывал в своей «Истории китайской философии», опубликованной в 1934 г. Я полагаю теперь, что он был написан или составлен после Хуэй Ши и Гунсунь Луна, а не до них, как я писал ранее. Ибо в «Дао-дэ цзине» содержатся обширные рассуждения о «безымянном», а для того, чтобы говорить о нем, необходимо в первую очередь иметь представление о самих именах.

Эта позиция отнюдь не утверждает, что между Лао-цзы и «Дао-дэ цзином» вообще нет никакой связи, ибо текст вполне может включать высказывания и самого Лао-цзы. Однако, я убежден, что отраженная в книге система мысли

в целом не может быть порождением времен Конфуция и, тем более, еще ранних. Все же, в последующем, чтобы избежать излишнего педантизма, я буду говорить «Лао-цзы сказал то-то и то-то», а не «в книге "Лао-цзы" сказано то-то и то-то», точно так же, как мы по-прежнему говорим о восходе и заходе солнца, хотя прекрасно знаем, что само солнце не восходит и не заходит.

Дао, Безымянное

Мы видели в последней главе, что философы «школы имен», изучая имена, смогли открыть «то, что лежит за пределами форм и свойств». Однако, большинство людей мыслит исключительно в понятиях «того, что находится в пределах форм и свойств», то есть реального мира. Видя «реалии», они без труда выражают их, и, хотя и используют имена, не осознают, что они есть имена. Поэтому, когда философы «школы имен» стали размышлять о самих именах, это было большим шагом вперед. Мыслить имена — значит мыслить мышление. Это мысль о мысли, то есть мысль более высокого уровня.

Все вещи, «лежащие в пределах форм и свойств», обладают именами, или, по крайней мере, возможностью их иметь. Они именуемы. Но Лао-цзы говорит не об именуемом, а о безымянном. Не все находящееся «за пределами форм и свойств» безымянно. Универсалии, например, лежат «за пределами форм и свойств», но они не безымянны. Но, с другой стороны, то, что безымянно, скорее всего находится за пределами форм и свойств. *Дао* (Путь) как раз и есть такое понятие.

В первой главе «Дао-дэ цзина» сказано: *«Дао,* которое может быть выражено в словах, не есть вечное *Дао;* имя, которое может быть названо, не есть постоянное имя. Безымянное есть начало Неба и Земли; именуемое есть мать всех вещей». А в главе 32 говорится: *«Дао* вечно, безымянно, необработанная глыба... Когда глыба обработана, то появляются имена». Или, в главе 41: *«Дао,* сокрытое, безымянно». В даосской системе различаются ю (наличие) и *у* (отсутствие), а также *ю мин* (названное, именуемое) и *у мин* (неназванное, безымянное). Эти два различия по сути есть одно, ибо *ю* и *у* — просто сокращение терминов ю *мин* и *у мин.* Небо, Земля и все вещи — именуемы. Поэтому Небо называется Небом, Земля — Землей, и каждая вещь имеет свое имя. Поскольку есть Небо, Земля

и все вещи, есть и имена Неба, Земли и всех вещей. Или как говорит Лао-цзы: «Когда глыба обработана, есть имена». *Дао* же безымянно, но при этом именно благодаря *Дао* существуют все вещи. Поэтому Лао-цзы говорит: «Безымянное есть начало Неба и Земли, именуемое есть мать всех вещей».

Раз *Дао* безымянно, оно не может быть выражено в словах. Но если мы хотим говорить о нем, мы вынуждены как-то его обозначить. Поэтому мы называем его «Дао», хотя на самом деле это не имя. То есть, назвать «Дао» *Дао* — не то же самое, что назвать стол столом. Когда мы называем стол столом, мы подразумеваем, что он обладает некоторыми атрибутами, по которым его и можно назвать. Но когда мы называем «Дао» *Дао,* мы не можем говорить, что оно обладает какими-то именуемыми атрибутами. Это лишь обозначение, или, если пользоваться расхожим в китайской философии выражением, «Дао» — это имя, которое не есть имя. В главе 21 «Дао-дэ цзина» сказано: «От прошлого к настоящему его *[Дао]* имя не перестало быть, но видело начало [всех вещей]». *Дао* — то, через что все обретает существование. Поскольку вещи есть вещи, *Дао* никогда не перестает существовать, и имя «Дао» тоже не перестает существовать. Оно есть начало всех начал и потому видело начало всех вещей. Имя, которое никогда не перестает быть, есть постоянное имя, и такое имя в действительности вовсе не является именем Поэтому сказано: «Имя, которое можно назвать, не есть постоянное имя».

«Безымянное — начало Неба и Земли». Это высказывание лишь формально и не позитивно. То есть, оно не дает никакой информации о явлениях. Даосы полагали: раз есть вещи, должно быть то, через что они получили существование. Это «то» они обозначили как *Дао,* что в действительности именем не является. Понятие «Дао» тоже лишь формальное, не позитивное. Оно ничего не говорит о «том», через что все вещи обретают существование. Все, что мы можем сказать — *Дао,* поскольку через него становятся все вещи, не может быть лишь вещью среди других вещей. Ибо если бы оно являлось таковой, оно не могло бы в то же самое время быть тем, через что все вещи обретают существование. Каждая вещь обладает именем, но *Дао* не есть вещь. Поэтому оно «безымянно, необработанная глыба».

Все, что обретает существование, становится существом, и таких существ много. Обретение существования

существами означает, что первым из них является Наличие. «Первое из них» — не во временном, а в логическом смысле. Например, если мы говорим, что сначала появились какие-то животные, а потом человек, здесь «вначале» имеет временной смысл. Но если мы говорим, что вначале должны появиться животные, а уже потом — люди, то в данном случае «вначале» употребляется в логическом смысле. Формулировка «происхождения видов» утверждает о фактах. Чтобы она могла быть высказана, необходимы были долгие годы наблюдения и изучения Чарльза Дарвина. Но наше второе высказывание ничего не сообщает о фактах. Оно лишь утверждает, что существование людей логически подразумевает существование животных. Точно так же существование всей вещей подразумевает и существование Наличия. В этом смысл фразы Лао-цзы: «Все вещи Поднебесной рождаются из наличия [то], а наличие рождается из отсутствия [у]» (гл. 40).

Положение Лао-цзы не утверждает, что когда-то было лишь Отсутствие, а затем пришло время и Наличию возникнуть из Отсутствия. Оно лишь означает, что если мы проанализируем существование вещей, мы увидим, что прежде существования вещей должно быть существование Наличия. *Дао* есть безымянное, есть Отсутствие, порождающее все вещи. Поэтому, еще до существования Наличия должно существовать Отсутствие, из которого и рождается Наличие. Сказанное здесь относится к онтологии, а не к космологии. Оно не имеет никакой связи со временем реального. Ибо во времени и реальности нет Наличия, они сами лишь наличествуют.

Есть множество вещей, но есть только одно Наличие. В «Дао-дэ цзине» сказано: «*Дао* порождает одно. Одно порождает два. Два порождает три. Три порождает мириады вещей» (гл. 42). «Одно» — это Наличие. «*Дао* порождает одно» равносильно «Отсутствие порождает Наличие». Что касается «двух» и «трех», то здесь существует множество интерпретаций. Но сказать, что «одно порождает два. Два порождают три. Три порождают мириад вещей» — то же самое, что сказать: «Наличие порождает мириад вещей». Наличие — одно, а два и три — это начало множества.

Неизменный закон природы

В последней главе трактата «Чжуан-цзы» «Поднебесная» сказано, что главные идеи Лао-цзы — идеи о *тай и,* или Великом Одном, о Наличии, Отсутствии и неизменном. Великое Одно — это *Дао. Дао* порождает одно, поэтому само является «Великим одним». «Неизменное» -— перевод иероглифа *чан,* который также можно перевести как «вечное», «постоянное». Хотя сами вещи именуемы и изменяются, законы, управляющие изменением вещей, сами неизменны. Поэтому, в «Дао-дэ цзине» иероглифом *чан* обозначается то, что всегда таково, что можно считать правилом. Например, Лао-цзы говорит: «Покорение Поднебесной неизменно идет от недеяния» (гл. 48). Или еще: «У пути Неба нет приближенных, оно неизменно на стороне благородного человека» (гл. 79).

Самый фундаментальный из законов, что управляют изменением вещей, гласит: «когда вещь достигает своего предела, она переходит в противоположное». Это не слова самого Лао-цзы, а китайская поговорка, идея которой, несомненно, идет от Лао-цзы. Сам он говорил: «Возвращение — это движение *Дао»* (гл. 40) и «Идти дальше и дальше — значит возвращаться снова» (гл. 25). Смысл в том, что если что-нибудь развивается до каких-то предельных, качеств, эти качества неизменно обращаются в свою противоположность.

Таков закон природы. Поэтому: «Счастье основано на бедствии, бедствие покоится на счастье» (гл. 58). «Владеющие немногим приобретут, владеющие многим собьются с пути» (гл. 22). «Сильная буря не продержится целое утро, сильный дождь не продержится весь день» (гл. 23). «Самые уступчивые вещи в Поднебесной правят самыми неуступчивыми» (гл. 43). «Уменьши вещь, и она увеличится. Увеличь вещь, и она уменьшится» (гл. 42). Все эти парадоксальные теории перестанут быть таковыми, если понимать фундаментальный закон природы. Но обычным людям, не имеющим представления об этом законе, они действительно кажутся парадоксальными. Поэтому Лао-цзы говорит: «Низкий человек, услышав Истину, громко смеется над ней. Если бы он не смеялся, то она не была бы Истиной» (гл. 41).

Возникает вопрос: допустим, что вещь, достигая предела, затем обращается в противоположность. Что тогда означает «предел»? Есть ли какая-то абсолютная граница

для развития, переход за которую означает восхождение к пределу? В «Дао-дэ цзине» не ставится такой вопрос и следовательно, не дается и ответ на него. Но если бы подобный вопрос и был поставлен, я полагаю, что Лао-цзы ответил бы так: никакой абсолютной границы не может быть предписано всем вещам при любых обстоятельствах. Что касается человеческой деятельности, граница продвижения зависит от субъективных чувств человека и объективных обстоятельств. Исаак Ньютон, например, знал, что его знание вселенной не больше знания о мире мальчика, играющего на морском берегу. С таким знанием Ньютон, несмотря на его огромные достижения в физике, был еще очень далек от достижения границ своего знания. Однако, если студент, проштудировав учебник по физике, полагает, что теперь он знает все, что нужно знать о науке, он не продвинется более в своем знании ни на шаг и, несомненно, «повернет вспять». Лао-цзы говорит: «Если люди высокого положения и богатства надменны, они обрекают себя на неизбежное разрушение» (гл. 9). Надменность — признак того, что развитие достигло предела. Это первое, чего следует избегать.

Граница развития для данной деятельности зависит и от объективных обстоятельств. Когда человек ест слишком много, он страдает. При переедании то, что обычно хорошо для организма, становится губительным. Следует есть столько, сколько необходимо. Но количество необходимого для каждого конкретного человека зависит от возраста, здоровья и качества пищи.

Таковы законы, управляющие изменением вещей. Лао-цзы называет их неизменными. Он говорит: «Знание неизменного зовется просвещенностью» (гл. 16). И еще: «Знающий неизменное свободен. Будучи свободен, он лишен предрассудков. Будучи лишен предрассудков, он всеобъемлющ. Будучи всеобъемлющим, он безбрежен. Будучи безбрежным, он с Истиной. Будучи с Истиной, он живет вечно и за свою жизнь не познает неудач» (там же).

Поведение человека

^Лао-цзы предупреждает: «Не знающий неизменного и Действующий слепо попадает в беду» (там же). Необходимо знать законы природы и соотносить с ними свое поведение, Это, согласно Лао-цзы, называется «следованием просветленности». Общее правило для человека «следующего про-

светленности» в том, что если он хочет достичь чего-нибудь, он начинает с противоположного, а если он хочет сохранить что-либо, он допускает в это что-то противоположное. Желающий быть сильным должен начать с ощущения, что он слабый, а желающий сохранить капитализм должен впустить в него какие-то элементы социализма.

Поэтому Лао-цзы говорит: «Совершенномудрый, оставаясь позади, всегда впереди. Оставаясь вовне, он всегда там. Не потому ли, что он не жаждет личных целей, все его личные цели завершены?» (гл. 7). «Он не показывает себя, поэтому его видно повсюду. Он не открывает себя, поэтому он различим. Он не утверждает себя, поэтому он достигает успеха. Он не хвастается своими деяниями, поэтому он продолжает существовать. Он ни с кем не соперничает, поэтому никто в Поднебесной не может соперничать с ним» (гл. 22). Эти пассажи иллюстрируют одну сторону общего правила.

В «Дао-дэ цзине» также сказано: «В самом совершенном что-то упущено, но использование его не будет ущербным. Самое полное кажется пустым, но его использование неистощимо. Самое прямое выглядит изломом. Величайшее умение кажется неуклюжим. Величайшее красноречие кажется заиканием» (гл. 45). И еще: «Будь изогнутым, и окажешься целым. Будь изломанным, и окажешься прямым. Будь пустым, и окажешься полным. Будь в лохмотьях, и окажешься в обновках. Имей мало, и приобретешь. Но имей много, и будешь сбит с толку» (гл. 22). Это иллюстрирует вторую сторону общего правила.

Благоразумный человек может спокойно жить в этом мире и добиваться своих целей. Так Лао-цзы отвечает на изначальный вопрос даосов: как сохранить жизнь и избежать вреда и опасности в человеческом мире. Живущий благоразумно должен быть мягким, смиренным и довольствоваться малым. Быть слабым — значит сохранить силы и тем самым стать сильным. Смирение противоположно надменности, поэтому если надменность свидетельствует о том, что человек достиг своего предела, смирение показывает, что предел еще далеко не достигнут. А если человек довольствуется малым, это не дает ему зайти слишком далеко и достигнуть предела. Лао-цзы говорит: «Знать, как быть довольным — значит избежать смерти; знать, где остановиться, значит избежать вреда» (гл. 45).

«Поэтому, совершенномудрый отбрасывает избыточное, расточительное, крайнее» (гл. 29).

Все эти теории выводимы из общей концепции «возвращение — это движение *Дао*». Да и хорошо известная даосская теория *у вэй* также выводима из этого общего правила. *У вэй* буквально означает «не действовать» или «недеяние». Но, пользуясь таким переводом, необходимо помнить, что на самом деле это не означает полного отсутствия деятельности или ничегонеделания. Понятие *у вэй* означает меньшую активность или делание меньшего. Оно также подразумевает лишенное искусственности и произвольности действие.

Активность подобна многим другим вещам. Если ее слишком много, она становится более вредной, чем полезной. Далее, цель действия заключается в том, чтобы что-то было сделано. Но если переусердствовать, это может привести к «перевыполнению», что порой хуже, чем вообще неделание. Хорошо известная китайская история гласит, как однажды два человека соревновались в рисовании змеи: кто первым закончит рисунок, тот и выиграл. Один из них, закончив рисовать, увидел, что другой отстает, и решил улучшить свой рисунок и пририсовал змее ноги. Тогда его соперник сказал: «Ты проиграл, ведь у змеи нет ног». Так переусердствование уничтожает собственное намерение. В «Дао-дэ цзине» сказано: «Завоевание Поднебесной неизменно происходит от недеяния; делая что-то, нельзя завоевать Поднебесную» (гл. 48). «Недеяние» здесь означает «непереусердствование».

Искусственность и произвольность противоположны естественности и спонтанности. Согласно Лао-цзы, все вещи порождаются Дао. В этом процессе возникновения каждая индивидуальная вещь приобретает что-то от всеобщего Дао, и это что-то называется *Дэ*. Буквально это слово означает «сила» или «добродетель», как в нравственном, так и в другом значении. *Дэ* вещи в том, что она есть. Лао-цзы говорит: «Все вещи уважают *Дао* и ценят *Дэ*» (гл. 51). Потому что благодаря *Дао* они рождаются, а благодаря *Дэ* они такие, какие есть.

Согласно теории «недеяния», человек должен ограничить свою деятельность тем, что необходимо и естественно. Необходимое — то есть нужное для достижения цели непереусердствование. Естественное же означает следование своему *Дэ* без всяких произвольных попыток отклониться от нее. В этом следовании должно полагать

простоту руководящим принципом жизни. Идея простоты *(пу)* — очень важная и у Лао-цзы, и у даосов в целом. *Дао* — это «необработанная глыба» *(пу),* то есть сама простота. Нет ничего проще безымянного *Дао. Дэ* — второе по простоте, и человек, следующий *Дэ,* должен вести настолько простую жизнь, насколько возможно.

Жизнь, следующая *Дэ,* лежит за пределами разграничения добра и зла. Лао-цзы говорит: «Когда все в Поднебесной узнают, что прекрасное — это прекрасное, сразу же появляется безобразное. Когда все в Поднебесной узнают, что добро — это добро, сразу же появляется и зло» (гл. 2). Поэтому Лао-цзы презирает такие конфуцианские добродетели, как гуманность и справедливость, ибо полагает, что они представляют собой вырождение *Дао* и *Дэ.* Поэтому, он говорит: «Когда *Дао* утрачено, появляется *Дэ.* Когда *Дэ* утрачено, появляется гуманность. Когда гуманность утрачена, появляется справедливость. Когда справедливость утрачена, появляется ритуал. Ритуал — это вырождение верности и искренности и начало беспорядка в Поднебесной» (гл. 38). Здесь мы видим явное противостояние даосизма и конфуцианства.

Люди утратили естественное *Дэ,* потому что у них слишком много желаний и знаний. Потакая своим желаниям, люди ищут счастья. Но когда они хотят удовлетворить слишком много желаний, они получают обратный результат. Лао-цзы говорит: «Пять цветов ослепляют глаза. Пять нот притупляют уши. Пять вкусов утомляют рот. Скачка и охота убивают разум. Труднообретаемые сокровища мешают правильному поведению» (гл. 5). Поэтому, «нет большего беспорядка, чем не довольствоваться тем, что имеешь; нет большей вины, чем желание приобретения» (гл. 46). Лао-цзы подчеркивает, что люди не должны иметь много желаний.

Точно так же Лао-цзы утверждает, что люди не должны много знать. Знание само по себе является объектом желания. Оно также побуждает людей больше знать об объектах желания и служит средством достижения этих объектов. Знание — и хозяин, и слуга желания. Расширяя свои знания, люди перестают понимать, как довольствоваться тем, что есть, и где остановиться. Поэтому, в «Дао-дэ цзине» говорится: «Когда появились знания и понятливость, возникла и большая фальшь» (гл. 18).

Политическая теория

Из этих теорий Лао-цзы выводит и свою политическую доктрину. Даосы соглашаются с конфуцианцами в том, что государство может быть идеальным только если во главе его стоит совершенномудрый. Только совершенномудрый может и должен править. Различие же между двумя школами в следующем: По конфуцианству, когда совершенномудрый становится правителем, он должен очень много делать для людей, в то время как даосы утверждали, что обязанность совершенномудрого правителя не в том, чтобы делать что-то, а в том, чтобы уничтожать сделанное или вообще не делать ничего. Причина этого, согласно Лао-цзы, кроется в том, что все беды мира не от того, что что-то не сделано, а наоборот, от того, что сделано слишком много. В «Дао-дэ цзине» сказано: «Чем больше в Поднебесной ограничений и запретов, тем беднее народ. Чем больше у людей острого оружия, тем в большем беспокойстве государство. Чем более искусны ремесленники, тем больше появится вредных изобретений. Чем больше издавать законов, тем больше будет воров и разбойников» (гл. 27).

Первым актом совершенномудрого правителя должна стать отмена всего этого. Лао-цзы говорит: «Прогони мудрость, отбрось знание, и люди извлекут стократную выгоду. Прогони гуманность, отбрось справедливость, и люди будут покорны и сострадательны. Прогони искусность, отбрось выгоду, и воры и грабители исчезнут» (гл. 19). И еще: «Не возвышай достойных, и люди больше не будут вздорными. Не цени сокровища, которые трудно получить, и не будет больше воров. Если люди не видят вещей, что возбуждают желания, их сердца не будут смущены. Поэтому совершенномудрый правит людьми, опустошая их сердца, наполняя их желудки, ослабляя их волю и делая крепкими их кости, всегда лишая людей знаний и желаний» (гл. 3).

Совершенномудрый правитель уничтожает все причины бедствий в мире. После этого он правит недеянием. В состоянии недеяния он не совершает ничего, но при этом все Дела завершены. В «Дао-дэ цзине» сказано: « Я не действую, и люди сами изменяются. Я люблю покой, и люди сами идут прямо. Я не озабочен ничем, и люди сами процветают. Я не имею желаний, и люди сами просты» (гл. 57).

«Не действуй, и не останется ничего, что не было бы не сделано». Это еще одна из кажущихся парадоксальными идей даосов. В «Дао-дэ цзине» читаем: *«Дао* не совершает ничего, и при этом нет ничего, что не было бы совершено» (гл. 47). *Дао* порождает все вещи. Оно не является вещью и поэтому не может действовать как вещи. Но все вещи возникают. Так, *Дао* не делает ничего, но ничего не сделанного нет. Оно позволяет каждой вещи сделать то, что она может сделать. Согласно даосам, правитель государства должен строить себя по образу *Дао.* Он тоже не должен ничего совершать и позволять людям совершать то, что они сами могут совершить. В этом проявляется иное значение *у вэй* (недеяние), которое позднее, с определенными изменениями, станет одной из важнейших теорий легистов *(фа цзя).*

У детей мало знаний и мало желаний. Они не далеки от естественной *Дэ.* Каждый человек по возможности должен сохранять их простоту и невинность. Лао-цзы говорит: «Не удаляться от неизменной *Дэ* значит возвращаться к состоянию ребенка» (гл. 28). «Того, кто объемлет *Дэ* во всей ее полноте, можно сравнить с ребенком» (гл. 55). Раз жизнь ребенка ближе к идеальной жизни, совершенномудрый правитель желает, чтобы весь народ походил на маленьких детей. Лао-цзы говорит: «Совершенномудрый относится ко всем как к детям» (гл. 49). Он «не просвещает их, но оставляет их в глупости» (гл. 45).

«Глупость» здесь — это перевод иероглифа *юй,* означающего глупость в смысле простоты и невинности. Совершенномудрый хочет не только чтобы люди были «глупыми», но и сам желает быть таковым. Лао-цзы говорит: «Я — сердце самого глупого» (гл. 20). В даосизме «глупость» — не грех, а великая добродетель.

Но разве «глупость» совершенномудрого — то же самое, что «глупость» ребенка или простого народа? Конечно нет. «Глупость» совершенномудрого — это итог сознательного процесса самосовершенствования. Оно есть нечто высшее, чем знание, большее, а не меньшее. Китайская пословица гласит: «Великая мудрость подобна глупости». «Глупость» совершенномудрого — это великая мудрость, а не «глупость» ребенка или простого народа. Последнее есть дар природы, а первое — достижение духа. Но даосы во многих случаях путали их. Мы увидим это в философии Чжуан-цзы.

Глава X

Третий этап даосизма: Чжуан-цзы

Чжуан Чжоу, более известный как Чжуан-цзы (369—286 гг. до н. э.), является, пожалуй, самым великим из ранних даосов. О его жизни нам известно немного. Он был уроженцем маленького государства Мэн на границе нынешних провинций Шаньдун и Хэнань, где и жил жизнью отшельника, но, тем не менее, был известен своими идеями и сочинениями. Говорят, что чуский Вэй-ван, услышав о нем, отправил посланников с дарами и приглашением занять пост главного министра в своем царстве, однако, Чжуан-цзы рассмеялся и сказал им: «Уходите, не загрязняйте меня... Я предпочитаю наслаждаться своей свободой и волей» («Ши цзи, гл. 63).

Чжуан-цзы: человек и книга

Хотя Чжуан-цзь был современником Мэн-цзы и другом Хуэй Ши, τεϰχτ «Чжуан-цзы», в том виде, в котором мы имеем его сегодня, по всей видимости, составил Го Сян, знаменитый комментатор III-IV вв. Поэтому нам неизвестно, какие главы книги были написаны самим Чжуан-цзы. Но сути, она является собранием различных даосских сочинений, представляющих собой все три этапа развития даосизма. Пожалуй, лишь относящиеся к третьему, высшему этапу главы отражают идеи самого Чжуан-цзы, хотя отнюдь не обязательно, что именно он и написал их все*. Таккакимя Чжуан-цзы представляет последний тап раннего даосизма, вполне вероятно, что его система ыла завершена лишь его последователями. Например, в екоторых главах «Чжуан-цзы» упоминается Гунсунь Лун, ределенно живший позднее Чжуан-цзы.

Путь к достижению относительного счастья

Первая глава «Чжуан-цзы» — «Беззаботное скитание» — представляет собой простой текст, полный забавных историй. Его основная мысль в том, что существуют различные степени достижения счастья. Свободное развитие собственной природы может привести к относительному счастью; абсолютное же счастье обретается через глубокое понимание природы вещей.

Чтобы осуществить первое из этих требований — свободное развитие собственной природы — мы должны полностью использовать наши естественные способности. Эти способности — наше *Дэ,* непосредственно исходящее из Дао. Концепция Дао и Дэ у Чжуан-цзы схожа с идеями Лао-цзы. Например, он говорит: «В Великом начале было отсутствие. Оно не имело ни наличия, ни имени, а от него произошло Одно. Когда Одно существовало, было Одно, но не было формы. Когда вещи обрели то, чем они становятся, это назвали *Дэ»* (гл. 12). Так, наше *Дэ* делает нас такими, какие мы есть. Мы счастливы, когда *Дэ,* или естественная способность, осуществляется свободно и полностью, то есть, когда наша природа развивается свободно и полностью.

В связи с идеей свободного развития, Чжуан-цзы проводит различие между тем, что принадлежит природе, и тем, что принадлежит человеку. «То, что принадлежит природе — это внутреннее. То, что принадлежит человеку — это внешнее. То, что у буйволов и лошадей должно быть четыре ноги — это от природы. То, что у лошади на голове уздечка, а у буйвола через ноздри продета веревка — это от человека» (гл. 17). Чжуан-цзы полагает, что источник счастья и добра в том, чтобы следовать природному, а источник боли и зла в том, чтобы следовать человеческому.

Вещи различаются своей природой, да и их естественные способности также неодинаковы. В чем они схожи, так это в том, что когда их естественная способность осуществляется полностью и свободно, они все в равной мере счастливы. В «Беззаботном скитании» есть рассказ об очень большой и маленькой птице. Способности обеих полностью различны. Одна может покрывать расстояние в тысячи ли, другая — с трудом перелететь с одного

ерева на другое. Тем не менее, обе они счастливы, когда каждая делает то, что может и любит делать*. Нет абсолютного единообразия в природе вещей, как нет и необходимости в таком единообразии. В другой главе «Чжуан-цзы» сказано: «Лапы у утки короткие, но если мы захотим удлинишь их, утке будет больно. Ноги у журавля длинные, но если мы попытаемся укоротить их, журавль огорчится. Поэтому, нельзя ни уменьшать то, что по природе длинное, ни удлиннять то, что по природе короткое» (гл. 8).

Политическая и социальная философия

Нивелировка является источником искусственности. Цель всех законов, морали, институтов и управления — в том, чтобы установить единообразие и подавить различия. Мотивацией людей, желающих насадить силой такое единообразие, можно только восхищаться. Если они находят что-то хорошее для себя, они жаждут увидеть, чтобы это хорошее было и у других. Однако их доброе намерение делает положение только еще более трагичным. Одна история из «Чжуан-цзы» гласит: «...Однажды в окрестности столичного города Лу залетела морская птица. Правитель Лу по этому поводу устроил пир у алтарей предков, исполнил мелодии Девяти нот *мао,* преподнес птице лучшее мясо от Жертвоприношений *нюйлао.* А птица сидела, вытаращив глаза, и не съела ни куска мяса, не выпила ни глотка воды. Через три дня она околела. Так получилось оттого, что правитель Лу на самом деле заботился о себе, а не о птице... Рыба, находясь в воде, живет в свое удовольствие, а человек, попав в воду, погибает. Они так отличаются друг от друга потому, что у них совсем разные потребности. Вот почему древние мудрецы не думали, что У людей одинаковые способности, и не давали людям одинаковых заданий» (Перевод В. Малявина, гл. 18). Когда правитель обращался с птицей самым почетным, как он полагал, образом, у него несомненно, были хорошие намерения. Но результат оказался противоположным ожи-

Здесь автор следует комментарию Го Сяна. Однако сам Чжуан-цзы явно предпочитает птицу Пэн, летающую с одного конца мира на другой, куропатке, едва поднимающейся над землей, но смеющейся над птицей Пэн. ітица Пэн у него символизирует собой мудреца, куропатка — самодовольного и недалекого обывателя — *прим. ред.*

[5] Зак. 3724

даемому. Точно так же происходит тогда, когда государство и общество давят на личность единообразными кодексами законов и морали.

Поэтому Чжуан-цзы яростно противится идее управления через формальную машину государственного аппарата, и провозглашает, что наилучший способ управления состоит в неуправлении. Он говорит: «Я слышал о том, что Поднебесному миру нужно позволить быть таким, каков он есть, но не слышал, что миром нужно управлять. Я говорю: "позволить быть", ибо опасаюсь, что природу людей извратят управлением. Я говорю: "быть таким, каков он есть", ибо считаю, что управлением можно насильственно изменить свойства людей. Но если никто не склонен к излишествам и не отрекается от своих жизненных свойств, для чего тогда управлять Поднебесной?» (Перевод В. Малявина, гл. 11).

Если не оставить людей одних и вместо этого пытаться править ими, опираясь на законы и институты, это подобно надеванию уздечки на шею лошади или просовыванию веревки через ноздри буйвола. Это подобно удлиниению лап утки или укорачиванию ног журавля. Естественное и спонтанное сменяется чем-то искусственным. Чжуан-цзы называет это «преодолением естественного человеческим» (гл. 17). Итогом может быть только нищета и несчастье.

Так, Чжуан-цзы и Лао-цзы оба защищают управление через не-управление, но по несколько различным причинам. Лао-цзы подчеркивает свой главный принцип, что «возвращение — это движение *Дао*». Чем больше управлять, тем меньшего можно достичь результата. А Чжуан-цзы подчеркивает различие между естественным и человеческим. Чем больше последнее превосходит первое, тем больше будет нищеты и несчастий.

Итак, мы увидели, каким Чжуан-цзы представлялся путь к достижению относительного счастья. Оно обретается через следование естественному в себе самом. Это может сделать каждый человек. Политическая и социальная философия Чжуан-цзы нацелена на достижение именно такого относительного счастья для каждого. Это самое большее, на что может рассчитывать любая политическая и социальная философия.

Чувства и разум

Относительное счастье относительно потому, что зависимо. Это правда, что каждый счастлив тогда, когда его естественные способности развиты свободно и полностью. Но существует множество путей, мешающих такому развитию. Например, смерть, означающая конец деятельности' болезни, мешающие человеку; старость, приносящая те же трудности. Неудивительно поэтому, что буддисты считают их тремя из четырех человеческих бед, а четвертой — саму жизнь. Счастье, зависящее от полного и свободного развития естественных свойств ограничено, и потому есть лишь относительное счастье.

В «Чжуан-цзы» много говорится о смерти — величайшем из бедствий, которое может постигнуть человека. Страх смерти и беспокойство по поводу ее прихода — среди главных источников человеческого несчастья. Однако, страх и беспокойство можно уменьшить, если правильно понимать природу вещей. В «Чжуан-цзы» описывается смерть Лао-цзы. Когда Лао-цзы умер, его друг Цинь Ши, пришедший уже после смерти, критикует неистовые стоны плакальщиков: «Поистине они отворачиваются от Небесного закона и забывают о том, что им врожденно. Древние называли это "бегством от кары Неба". Когда настал срок, Учитель пришел. Срок истек — и Учитель покорился. Когда живешь, повинуясь велениям времени, печаль и радость не завладевают тобой. Древние называли это "царственным освобождением"» (Перевод В. Малявина, гл. 3).

Насколько плакальщики печалятся, настолько они и страдают. Их страдание — «бегство от кары Небес». Навлекаемая на человека чувствами духовная пытка порой гораздо тяжелее физического наказания. Но, опираясь на понимание, человек может ослабить чувства. Например, понимающий человек не будет злиться, если дождь не Дает ему выйти на улицу, а ребенок — будет. Ибо человек, обладающий большим знанием, будет испытывать меньше Разочарования и раздражения, чем ребенок, начинающий сердиться. Спиноза говорил: «Насколько разум понимает необходимость всей вещей, настолько больше его власть ад впечатлениями, настолько меньше он страдает от них»

(«Этика», Pf. 5, Prop. VI). Так можно, говоря языком даосов «рассеивать чувства разумом».

Хорошей иллюстрацией к этому является и история о самом Чжуан-цзы. Рассказывают, что когда жена Чжуан-цзы умерла, его друг Хуэй Ши пришел выразить соболезнования. К своему удивлению он нашел Чжуан-цзы сидящим на земле и поющим и спросил его, как он может быть столь жестоким к своей жене, на что Чжуан-цзы ответил: «Когда она умерла, мог ли я поначалу не опечалиться? Скорбя, я стал думать о том, чем она была вначале, когда еще не родилась. И не только не родилась, но еще не была телом. И не только не была телом, но, не была даже дыханием. Я понял, что она была рассеяна в пустыне безбрежного Хаоса. Хаос превратился — и она стала Дыханием. Дыхание превратилось — и стало Телом. Тело превратилось — и она родилась. Теперь настало новое превращение — и она умерла. Все это сменяло друг друга, как чередуются четыре времени года. Человек же схоронен в бездне превращений, словно в покоях огромного дома. Плакать и причитать над ним — значит не понимать судьбы. Вот почему я перестал плакать» (Перевод В. Малявина, гл. 18). Знаменитый комментатор Го Сян так говорит об этом пассаже: «В невежестве он опечалился. Когда он понял, он более не был взволнован. Это учит нас рассеивать чувства разумом». На чувства можно воздействовать разумом и пониманием. Так полагал Спиноза, так считали и даосы.

Даосы утверждали, что совершенномудрый, полностью понимающий природу вещей, избавляется от чувств. Это не означает, однако, что он лишен чувствительности. Скорее, это значит, что чувства его не беспокоят, и он наслаждается покоем в душе. Как говорит Спиноза: «Невежда, не говоря уже о том, что находится под самым разнообразным воздействием внешних причин и никогда не обладает истинным душевным удовлетворением, живет, кроме того, как бы не зная себя самого, Бога и вещей, и, как только перестает страдать, перестает и существовать. Наоборот, мудрый как таковой едва ли подвергается какому-либо душевному волнению; познавая с некоторой вечной необходимостью себя самого, Бога и вещи, он никогда не прекращает своего существования, но всегда

обладает истинным душевным удовлетворением» («Этика», V, теор. 42).

Понимая природу вещей, мудрец более не обеспокоен изменениями мира. Он не зависит от внешних вещей, и его счастье не ограничивается ими. Можно сказать, что он достиг абсолютного счастья. Такова одна линия даосской мысли, в которой в немалой степени присутствуют пессимизм и отречение. Она говорит о неизбежности естественных процессов и фаталистическом согласии с ней человека.

Путь к достижению абсолютного счастья

Однако, существует и другая линия даосской мысли, говорящая об относительности природы вещей и единении человека с космосом. Для достижения такого единения человеку необходимо еще более глубокое знание и понимание, и становящееся результатом счастье действительно является абсолютным, как об этом говорит Чжуан-цзы в «Беззаботном скитании».

В этой главе, после описания счастья большой и маленькой птиц, Чжуан-цзы добавляет, что среди людей был человек по имени Ле-цзы, который умел летать, сидя верхом на ветре. «Среди тех, кто обрел счастье, такой человек — редкость», — говорит Чжуан-цзы. — «И хотя он мог обходиться без ходьбы, он не мог обойтись без опоры». Этой опорой был ветер, а раз он зависел от ветра, счастье его было в определенной степени относительным. Затем Чжуан-цзы спрашивает: «А вот если бы он мог оседлать истину Неба и Земли, править всеми переменами мироздания и странствовать в беспредельном, то не нуждался бы ни в какой опоре. Поэтому говорится, что мудрый человек не имеет ничего своего, божественный человек не имеет заслуг, а духовный человек не имеет имени» (гл. 1).

Сказанное здесь Чжуан-цзы относится к человеку, достигшему абсолютного счастья. Он мудрый, божественный и духовный человек. Он абсолютно счастлив, ибо выходит за пределы обычного разделения вещей. Он также выходит за пределы различия между собой и миром, за пределы Разделения на «я» и «не-я». Поэтому он не имеет себя. Он един с Дао. *Дао* не совершает ничего, и при этом нет ничего, что не было бы совершено. Дао не совершает

ничего, поэтому у него нет заслуг. Совершенномудрый един с *Дао* и потому тоже не имеет заслуг. Он может править целым миром, но его правление заключается в предоставлении мира самому себе и позволении каждому полностью и свободно следовать своим естественным свойствам. *Дао* безымянно, и единый с *Дао* совершенномудрый тоже не имеет имени.

Ограниченный взгляд

Остается вопрос: как человек может стать таким совершенным? Для ответа на него мы должны проанализировать вторую главу «Чжуан-цзы», называющуюся «Ци у лунь», или «Об уравнивании вещей». В «Беззаботном скитании» Чжуан-цзы говорит о двух уровнях счастья, а в «Об уравнивании вещей» — о двух уровнях знания. Начнем с анализа первого, или низшего, уровня. В главе, посвященной «школе имен», мы говорили, что между Хуэй Ши и Чжуан-цзы есть определенное сходство. Так, в «Ци у лунь» Чжуан-цзы говорит о знании низшего уровня. Его идеи схожи с так называемыми десятью парадоксами Хуэй Ши.

Глава «Ци у лунь» начинается с описания ветра. Когда дует ветер, возникают разные звуки, каждый из которых имеет свою особенность. Они называются в главе «флейтой земли». Но есть и другие звуки, «флейта человека». Звуки земли и звуки человека вместе составляют «флейту Неба».

Звуки человека состоят из произносимых в человеческом мире слов *(янь)*. Они отличаются от «звуков земли», порождаемых ветром, ибо представляют собой высказанные в словах человеческие идеи. Они суть утверждения, отрицания или мнения индивидов с их собственной ограниченной точки зрения. Будучи ограниченными, эти мнения неизбежно односторонни. Однако большинство людей, не зная, что их мнения основаны на ограниченной точке зрения, непременно считают свои мнения правильными, а мнения других — неправильными. «И вот уже возникает правильное и неправильное, о которых толкуют последователи Конфуция и Мо Ди, и то, что одни объявляют правдой, другие начисто отрицают», — говорится в «Ци у лунь».

Когда люди утверждают каждый свое в соответствии с собственными односторонними взглядами, невозможно ни прийти к окончательному заключению, ни определить, кто на самом деле прав, а кто — нет. В «Ци у лунь» сказано: «Помнишь, мы затеяли с тобой спор, и ты победил меня, а я не смог переспорить тебя, значит ли это, что ты на самом деле прав, а я на самом деле неправ? А если я победил тебя, а ты не смог переспорить меня, значит ли это, что прав именно я, а ты не прав? Обязательно ли кто-то из нас должен быть прав, а кто-то неправ? Или мы можем быть оба правы и оба неправы? И если мы сами не можем решить, кто из нас прав, а кто нет, то другие люди тем более не сделают этого за нас. Кто же рассудит нас? Если придет кто-нибудь, кто согласится с тобой, как ему рассудить нас? А если кто-то третий согласится со мной, то и ему не удастся нас рассудить. Если же, наконец, позвать того, кто не согласен ни со мной, ни с тобой, то такой человек тем более не поможет нам установить истину. А если позвать того, кто согласится со мной и с тобой, то мы опять-таки не доберемся до истины» (Перевод В. Малявина).

Пассаж напоминает манеру аргументации «школы имен». Но если последователи «школы имен» рассуждают так для того, чтобы опровергнуть здравый смысл простых людей, цель «Ци у лунь» — опровергнуть саму «школу имен». Ибо эта школа полагала, что доводы могут решить, что является на самом деле правильным, а что — нет.

Чжуан-цзы, напротив, убежден, что понятие правильного и неправильного строятся каждый на основе его собственной ограниченной точки зрения. Все взгляды относительны. В «Ци у лунь» сказано: «Когда есть жизнь, есть и смерть, а когда есть смерть, есть и жизнь. Когда есть возможное, есть и невозможное, а когда есть невозможное, есть и возможное. Раз есть правильное, есть и неправильное. Раз есть неправильное, есть и правильное». Вещи всегда подвержены изменению и разносторонни. Поэтому об одной и той же вещи может существовать Множество взглядов. Раз мы утверждаем так, мы признаем, что существует и высшая точка зрения. Если мы принимаем это допущение, нам не нужно самим решать, что правильно, а что — нет. Довод говорит сам за себя.

Высшая точка зрения

Принятие такого допущения является предпосылкой к видению вещей с более высокой точки зрения, или, как об этом сказано в «Ци у лунь», видению вещей «в свете Небес». «Видеть вещи в свете Небес» — значит видеть вещи с точки зрения того, что выходит за пределы ограниченного, то есть *Дао.* В «Ци у лунь» сказано: «Всякое "это" есть также "то", а всякое "то" есть также "это". Там говорят "так" и "не так", имея свою точку зрения и здесь говорят "так" и "не так", тоже имея свою точку зрения. Но существует ли в действительности "это" и "то", или такого различия вовсе не существует? Там, где "это" и "то" еще не противостоят друг другу, находится Ось Пути. Постигнув эту ось в центре мирового круговорота, обретаем способность бесконечных превращений: и наши "да", и наши "нет" неисчерпаемы. Вот почему сказано: нет ничего лучше, чем прийти к прозрению» (Перевод В. Малявина). Другими словами, «то» и «это» в своем взаимном противостоянии правильного и неправильного подобны бесконечному возобновляющемуся циклу. Но человек, видящий вещи с точки зрения *Дао,* находится в центре этого круга. Он понимает все происходящее в движении круга, но сам не принимает в этом участия. И не вследствие своего бездействия или покорности, а потому, что он вышел за пределы ограниченного и видит вещи с высшей точки зрения. В «Чжуан-цзы» ограниченная точка зрения сравнивается с мнением лягушки, живущей в колодце, которая может видеть лишь кусочек неба и потому думает, что небо одно столь велико.

С точки зрения *Дао* все таково, каково оно есть. В «Ци у лунь» сказано: «Возможное возможно. Невозможное невозможно. *Дао* создает вещи, и они такие, какие есть. Какие они? Они такие, какие есть. Какие они не есть? Они не такие, поскольку не являются таковыми. Все есть что-то и хорошо для чего-то. Нет ничего, что не было бы чем-то и не было бы хорошо для чего-то. Поэтому есть перекладины крыши и опоры, уродство и красота, особенное и необычайное. Все это с помощью *Дао* собирается и становится одним». Хотя все вещи различаются, они схожи в том, что составляют что-то и хороши для чего-то. Они все в равной степени исходят от *Дао.* Поэтому, с

точки зрения *Дао,* вещи, хоть и различные, собираются и становятся одним.

В «Ци У лунь» еще сказано: «Разделение — это их созидание, их созидание — это их разрушение. Но все вещи — рождающиеся и погибающие — друг друга пронизывают и сходятся воедино». Например, если стол сделан из дерева, с точки зрения стола, это — акт созидания, а с точки зрения дерева — акт уничтожения. Поэтому, созидание и уничтожение являются таковыми лишь с ограниченной точки зрения. С точки зрения *Дао* нет ни созидания, ни разрушения. Все подобные разграничения относительны

Разделение на «я» и «не-я» также относительно. С точки зрения *Дао* «я» и «не-я» собираются и становятся одним. В «Ци у лунь» сказано: «В целом мире нет ничего больше кончика осенней паутинки, а великая гора Тайшань мала. Никто не прожил больше умершего младенца, а Пэн-цзы* умер в юном возрасте. Небо и Земля живут вместе со мной, вся тьма вещей составляет со мной одно» (Перевод В. Малявина). Здесь мы вновь видим заповедь Хуэй Ши: «Люби все вещи равно, Небо и Земля — одно».

Знание высшего уровня

Однако, в «Ци у лунь» вслед за вышеприведенным пассажем говорится следующее: «Коль скоро мы составляем одно, что еще тут молено сказать? Но уж коли мы заговорили об одном, то можно ли обойтись без слов? Единое и слова в нем составляют два, а два и одно составляют три. Начиная отсюда, даже искуснейший математик не доберется до конца чисел, что уж говорить об обыкновенном человеке! Даже идя от несуществующего к существующему, мы должны считать до трех. Что уж говорить, когда мы пойдем от существующего к существующему! Но не будем делать этого. Будем следовать Данному, и не более того». Именно здесь Чжуан-цзы делает шаг вперед по сравнению с Хуэй Ши и начинает обсуждать высшее знание. Это высшее знание есть «знание, которое не является знанием».

Пэн-цзы — мифический долгожитель, китайский Мафусаил, проживший, согласно легенде, 700 или 800 лет — *прим. ред.*

То, что является «Одним», нельзя ни обсуждать, ни даже помыслить. Ибо постольку, поскольку о нем размышляют и обсуждают, оно становится чем-то внешним по отношению к размышляющему и говорящему. А раз утрачивается его всеохватывающее единство, оно уже не есть Подлинное «Одно». Хуэй Ши говорил: «Величайшее не имеет ничего за пределами себя и называется великим Одним». Этими словами он описывает Одно, но при этом он не осознает тот факт, что если Одно не имеет ничего за пределами себя, о нем нельзя ни помыслить, ни высказаться. Ведь все, о чем можно помыслить и сказать, должно иметь что-то вне себя — как минимум мысль и речь. Даосы же понимали, что «Одно» немыслимо и невыразимо. А значит, они обладали подлинным пониманием «Одного» и сделали шаг вперед по сравнению со «школой имен».

В «Ци у лунь» также сказано: «Что касается правильного и неправильного, "наличия такового" и "отсутствия такового": если правильное на самом деле правильно, нет нужды обсуждать, насколько оно отлично от неправильного; если "наличие такового" на самом деле наличествует, нет нужды обсуждать, насколько оно отлично от "отсутствия такового"... Забудем жизнь. Забудем различия правильного и неправильного. Будем радоваться в бесконечности и оставаться там». В сфере бесконечного живет человек, обретший *Дао.* Таковой человек не только знает «Одно», но и на деле осуществляет его. Этот опыт есть опыт жизни в сфере бесконечного. Он позабыл все различия вещей, даже вовлеченных в его собственную жизнь. В его опыте остается только неразделимое, в средоточии которого он живет.

Выражаясь поэтическим языком, такой человек «правит природой космоса, скачет на превращениях шести сторон света и тем самым совершает путешествие в бесконечное». Он действительно свободен, его счастье абсолютно.

Мы видим, что Чжуан-цзы приходит к окончательному разрешению изначального вопроса ранних даосов. Вопрос этот в том, как сохранить жизнь и избежать вреда И опасности. Но для настоящего мудреца это перестает быть проблемой. Как сказано в «Чжуан-цзы»: «Космос — единство всех вещей. Если мы достигнем этого единства и сольемся с ним, то наше тело будет пыльным и грязным,

а жизнь и смерть, конец и начало — не более чем сменой дня и ночи, не могущей потревожить наш внутренний покой. Насколько же менее нас обеспокоят обретение и утраты, счастье и неудача!» (гл. 20). Чжуан-цзы разрешает изначальную проблему даосов, просто-напросто устраняя ее. Это действительно философский способ разрешения проблемы. Философия не дает никакой информации о фактах и не может разрешить проблему конкретным и физическим способом. Например, она не может помочь человеку продлить жизнь или попрать смерть, равно как и не сделает его богатым. То, что она может сделать — это дать человеку точку зрения, которая позволит ему смотреть на жизнь и смерть, утрату и обретения одинаково. С «практической» точки зрения философия бесполезна, но при этом она дает нам весьма полезную точку зрения. Пользуясь выражением «Чжуан-цзы», это «полезность бесполезного» (гл. 4).

Спиноза говорил, что мудрый человек в определенном смысле «никогда не перестает быть». Это же имеет в виду и Чжуан-цзы. Мудрец или совершенный человек едины с Одним, то есть с космосом. Раз космос никогда не перестанет существовать, то и мудрец никогда не перестанет быть. В главе 6 «Чжуан-цзы» мы читаем: «Если спрятать лодку в бухте, а сеть — в озере, то покажется, что они надежно укрыты. Но в полночь явится Силач и унесет все на своей спине. Невежде будет невдомек, что как бы ни было удобно прятать малое в большом, оно все равно может пропасть. Вот если спрятать Поднебесную в Поднебесной, ей некуда будет пропасть. Таков великий закон сбережения вещей. Поэтому мудрый пребывает там, где вещи не могут пропасть и доподлинно присутствуют» (Перевод В. Малявина). Именно в этом смысле мудрец никогда не перестанет быть.

Методология мистицизма

Для того, чтобы слиться с Великим Одним, совершенномудрый должен трансцендироваться над мирским и забыть о различиях между вещами. Путь к этому состоит в том, чтобы отбросить знание — такой метод достижения «внутренней мудрости» предлагали даосы. В обычном смысле назначение знания — проводить разграничения;

знать вещь — значит знать ее отличия от других вещей. Поэтому, отбросить знание — значит забыть о различиях Раз все различия забыты, остается только недифференцируемое Одно, великое целое. О мудреце, достигшем такого положения, можно сказать, что он обретает знание другого, высочайшего уровня, называемого даосами «знанием, которое не есть знание».

Во многих пассажах «Чжуан-цзы» говорится о методе забвения различий. В главе 6, например, приводится воображаемый диалог между Конфуцием и его любимым учеником Янь Хуеем.

«Янь Хуэй сказал: "Я кое-чего достиг".

— Чего именно? — спросил Конфуций.

— Я забыл о ритуалах и музыке.

— Это хорошо, но ты еще далек от совершенства.

На другой день Янь Хуэй снова повстречался с Конфуцием.

— Я снова кое-чего достиг, — сказал Янь Хуэй.

— Чего же? — спросил Конфуций.

— Я забыл о человечности и справедливости.

— Это хорошо, но все еще не достаточно.

В другой день Янь Хуэй и Конфуций снова встретились.

— Я опять кое-чего достиг, — сказал Янь Хуэй. — Я просто сижу в забытьи*.

Конфуций изумился и спросил: "Что ты хочешь сказать этим: "Сижу в забытьи"?"

— Мое тело будто отпало от меня, а разум как бы угас. Я словно вышел из своей бренной оболочки, отринул знание и уподобился Всепроницающему. Вот что значит сидеть в забытьи.

— Если ты един со всем сущим, значит у тебя не пристрастий. Если ты живешь превращениями, ты не стесняешь себя правилами. Видно, ты и вправду мудрее меня! Я, Конфуций, прошу дозволения следовать за тобой!»

Янь Хуэй достиг «внутренней мудрости», отбросив знание. Итог отбрасывания знания — его отсутствие. Но есть различие между «неимением знания» и «обладанием незнания». «Неимение знания» — это состояние изначального невежества, в то время как «обладание незнанием»

* В VII в. даос Сыма Чэнчжэнь даже написал трактат «О сидении в забвении» («Цзо ван лунь») — *прим. ред.*

приходит лишь после предварительного этапа «обладания знанием». Первое — дар природы, последнее — достижение духа.

Некоторые даосы предельно четко видели это различие. Очень важно, что для выражения основной идеи своего метода они использовали слово «забывать». Мудрецы не остаются в состоянии изначального невежества. Одно время они обладали обычными знаниями и проводили привычные разграничения, но вскоре позабыли о них. Различие между мудрецом и человеком изначального невежества столь же велико, сколь и различие между храбрецом и тем, кто не боится только потому, что не чувствителен к страху.

Однако некоторые даосы, в том числе и авторы некоторых глав «Чжуан-цзы», не видели этого отличия. Они восхищались простым состоянием общества и разума и сравнивали совершенномудрых с детьми и невеждами. Дети и невежды не обладают знанием и не проводят разграничений, поэтому, казалось бы, они принадлежат к лишенному различий Одному. Однако, их принадлежность к нему полностью бессознательна. Они остаются в не имеющем различий Одном, но не сознают этого. Они те, кто «не имеет знания», но не те, кто «обладает незнанием». Именно последнее обретенное состояние «незнания» даосы называли «знанием, которое не есть знание».

Глава XI
Поздние моисты

Шесть глав трактата «Мо-цзы» (40—45) отличаются по своему характеру от других и представляют особый логический интерес. Главы 40 и 41 называются «Канонами», в них выражены логические, нравственные, математические и научные идеи. Главы 42 и 43 называются «Толкованиями канонов» и объясняют содержащиеся в двух предыдущих главах определения. А главы 44 и 45 называются «Главные примеры», и «Второстепенные примеры» соответственно. В них обсуждается логическая проблематика. Общая цель всех шести глав — утвердить моистскую точку зрения и опровергнуть логическим способом аргументы «школы имен». Они обычно называются «моистскими канонами».

В предыдущей главе мы видели, что в «Ци у лунь» Чжуан-цзы говорит о двух уровнях знания. На первом уровне он доказывает относительность вещей и приходит к тем же выводам, что и Хуэй Ши. Однако, на втором уровне он идет дальше. На первом уровне он соглашается со «школой имен» и критикует с «более глубоких» позиций здравый смысл. На втором уровне он, в свою очередь, критикует уже «школу имен» с еще более «глубоких» позиций. Даосы отвергают аргументы «школы имен», а их собственные аргументы в логическом смысле «более глубоки». Для понимания аргументов обеих школ необходимо рефлективное мышление, ведь они противоречат обычным установкам здравого смысла.

Моисты же, так же, как и некоторые конфуцианцы, были, в свою очередь, философами здравого смысла. Несмотря на множество различий, две школы сходились в том, что были практичны. Защищаясь от аргументов «школы имен», они почти в одинаковом направлении развивали эпистемологические и логические теории в поддержку здравого смысла. Эти теории появляются в «Моистских канонах» и в главе «Об исправлении имен» трактата «Сюнь-цзы», автор которого, как мы увидим позднее, был одним из выдающихся конфуцианцев начального периода.

Рассуждения о знании и именах

Выдвинутая в «Моистских канонах» эпистемологическая теория представляет собой своеобразный наивный реализм. Существует — утверждает она — некая познающая способность, «посредством которой познают, но которая сама не с необходимостью познает» (гл. 42). Причина этого в том, что для того, чтобы знать, познающая способность должна противостоять объекту познания. «Знание — это то, в чем познающая [способность] встречается с предметом и может принять его вид и форму» (гл. 42). Кроме чувственных органов познания, таких как зрение и слух, существует еще и разум, «посредством которого понимается предмет познания» (там же). Другими словами, разум интерпретирует впечатления от внешних объектов, доставляемые ему чувствами.

В «Моистских канонах» дается разнообразная логическая классификация знания. С точки зрения источника, знание можно разделить на три типа: полученное из личного опыта познающего, переданное ему авторитетом (то есть услышанное или прочитанное), полученное на основе заключения (то есть через выводы о том, что неизвестно, на основе того, что известно). А с точки зрения различных объектов знания в нем можно выделить четыре типа: знание имен, знание фактов, знание соответствия и знание действия (гл. 40).

Следует помнить, что имена, факты и их взаимоотношения представляли особый интерес для «школы имен». Согласно «Моистским канонам», «имя — это то, что говорится о вещи», а «факты — это то, о чем говорится» (гл. 42). Когда говорят «это — стол», «стол» — имя, с помощью которого говорится об «этом», а «это» — факт, о котором, собственно, идет речь. На языке западной логики, имя — это предикат утверждения, а факт — его субъект.

В «Моистских канонах» имена разбиты на три типа: общие, классифицирующие и частные. «Вещь» — это общее имя. Все факты носят его. «Лошадь» — классифицирующее имя. Все факты такого вида носят это имя. «Цзан» [имя человека] — это частное имя. Такое имя принадлежит только одному факту (гл. 42).

Знание соответствия «знает» о том, какое имя соответствует какому факту. Подобное знание необходимо для утверждений типа «это — стол». Обладающий таким типом знания знает, что «имена и факты соединяются по двое» (гл. 42).

Знание действия состоит в том, чтобы знать, как сделать определенную вещь. Это то, что американцы называют «know — how».

Рассуждения о диалектике

Большая часть главы «Второстепенные примеры» посвящена рассуждениям о диалектике. Там сказано: «Диалектика необходима для прояснения различий правильного и неправильного, для разделения порядка и беспорядка, для выявления сходства и различий, для установления принципов имен и фактов, для различения полезного и вредного, для устранения сомнений и неопределенности. Она наблюдает за превращениями всех вещей, изучает порядок и отношения между различными суждениями. Она использует имена для обозначения фактов, утверждения для выражения идей, суждения для объяснения причин, присвоение и отдачу в соответствии с типами» (гл. 45).

В первой части вышеприведенного пассажа говорится о цели и функциях диалектики, во второй — о ее методологии. В той же главе говорится и о семи методах диалектики: «Частное суждение указывает на то, что не есть все. Гипотетическое суждение указывает на то, что ныне не таково. Подражание заключается в следовании образцу. То, чему подражают, берется за образец. Если основа согласуется с подражанием, оно верно. Если не согласуется с подражанием, оно не верно. В этом метод подражания. Метод сравнения в том, чтобы использовать одну вещь для объяснения другой. Метод параллели состоит в последовательном сравнении двух рядов утверждений. Метод аналогии гласит: "Ты таков. Почему я один не должен быть таковым?" Метод распространения заключается в приписывании неизвестному того же самого, что и известному. "Когда о другом сказано, что оно такое же [как это], как я могу сказать, что оно отлично"» (гл. 45).

Метод подражания — то же самое, что и «использование суждений для объяснения причин» из предыдущего пассажа, а метод распространения тождествен «присвоению и отдаче в соответствии с типами». Эти два метода — самые важные. Можно сказать, что они соответствуют отчасти дедуктивному и индуктивному методам западной логики.

Прежде, чем приступить к дальнейшему объяснению этих двух методов, необходимо сказать, что в «Моистских канонах» называется причиной. Причина определяется как «то, с чем что-то становится». Причины также подразделяются на два типа: главные и второстепенные (гл. 40). «Второстепенная причина — та, с которой что-то не с необходимостью становится таковым, но без которой не может быть таковым» (гл. 42). Очевидно, что второстепенная причина «Моистских канонов» в современной логике была бы названа необходимой причиной, а главная причина необходимой и достаточной. В современной логике выделяется еще и достаточная причина — с которой что-то необходимо является таковым, но без которой может быть, а может не быть таковым. Моисты не сделали подобного разграничения.

В логическом обосновании мы, если хотим узнать, верно общее утверждение или нет, верифицируем его с помощью фактов или эксперимента. Например, если мы хотим убедиться, что какие-то бактерии являются причиной какого-то заболевания, то для верификации мы должны принять в качестве формулы общее утверждение, что бактерии А являются причиной болезни В, и затем провести эксперимент, чтобы выяснить, приводит ли на самом деле предполагаемая причина к ожидаемому результату или нет. Если да, то это — подлинная причина, если нет — то нет. Таково дедуктивное обоснование, называемое в «Моистских канонах» методом подражания. Ибо принять общее утверждение в качестве формулы значит принять его за образец, а провести эксперимент значит имитировать подражание ему. Если предполагаемая причина приводит к ожидаемому результату, это значит, что «причина согласуется с подражанием». А если нет, то «причина не согласуется с подражанием». Таким путем мы можем отличить истинную причину от ложной и определить, является ли причина главной или второстепенной.

Что касается другой формы обоснования через распространение, ее можно проиллюстрировать с помощью положения «все люди смертны». Мы можем утверждать подобное, ибо знаем, что все люди прошлого были смертны, а люди настоящего и будущего принадлежат к такому же типу, что и люди прошлого. Поэтому, мы делаем общее заключение, что все люди смертны. В этом индуктивном обосновании мы используем «метод распространения». Люди прошлого были смертны — это нам известно. То, что люди настоящего и будущего смертны и будут смертны, нам неизвестно. Значит, сказать, что все люди смертны, значит «приписать неизвестному то же самое, что известно». Мы можем сделать это, потому что «о другом сказано то же самое [что и об этом]». Мы «берем и отдаем в соответствии с типом».

Прояснение всеобщей любви

Искушенные в диалектическом методе, поздние монеты сделали немало для прояснения и защиты философских позиций своей школы.

Следуя традициям утилитарной философии Мо-цзы, поздние моисты утверждали, что цель человеческой деятельности заключается в получении выгоды и избежании вреда. Так, в «Главных примерах» сказано: «Когда отрубают палец, чтобы сохранить руку, то при этом выбирают большую выгоду и меньший вред. Выбрать меньший вред означает выбрать не вред, а выгоду... Если при встрече с грабителем теряешь палец, чтобы спасти свою жизнь, это выгода. Встреча с грабителем — это вред. Выбор большей выгоды совершается не по принуждению. Выбор меньшего вреда совершается по принуждению. Первое означает выбор из того, что еще не приобретено. Последнее означает избежание того, чем уже обременен» (гл. 44). Поэтому, правило любой человеческой деятельности гласит: «Из выгоды выбирай большую, из вреда выбирай наименьший» (там же).

И Мо-цзы, и поздние моисты отождествляли добро с выгодой. Выгодность — сущность добра. Но в чем сущность выгодности? Мо-цзы не ставил такого вопроса, но поздние моисты ставили и дали на него ответ. В первом «Каноне» сказано: «Выгодное — то, обретая что получаешь удовольствие. Вредное — то, обретая что испытываешь неудовольствие» (гл. 40). Таким образом, поздние моисты дали гедонистическое оправдание утилитарной философии своей школы.

Такая позиция напоминает «принцип полезности» Дж. Бентама. В своем «Введении к принципам морали и законодательства» Бентам говорит: «Природа поставила человечество под власть двух повелителей — боли и удовольствия. Они одни указывают нам, что делать... Принцип полезности признает это подчинение и принимает его за основание системы, цель которой — воздвигнуть здание счастья руками разума и закона». Бентам, таким образом, сводит добро и зло к вопросу об удовольствии и боли. Цель нравственности, утверждает он, в «наибольшем счастье наибольшего числа людей».

Это же делали и древние моисты. Определив «выгоду», они стали в свете этого понятия определять и добродетели. Так, в первом «Каноне» мы находим: «Справедливость заключается в совершении выгодного». «Верность заключается в принесении выгоды правителю». «Сыновняя почтительность состоит в принесении выгоды родителя». «Достойное награды свершение заключается в принесении выгоды людям», (гл. 40). «Принесение выгоды людям» по сути означает «наибольшее счастье наибольшего числа людей».

В отношении теории всеобщей любви поздние моисты говорили, что ее главным атрибутом является ее всеобщность. Во «Второстепенных примерах» мы находим: «В любви к людям необходимо любить всех людей, чтобы считаться любящим людей. В нелюбви к людям нет необходимости не любить кого-либо [чтобы считаться не любящим людей]. Не обладать всеобщей любовью — значит не любить людей. Правя лошадьми, нет нужды править всеми лошадьми, чтобы считаться правящим лошадью. Но если править несколькими лошадьми, по-прежнему правишь лошадьми. Но если не править лошадьми, нужно не править ни одной лошадью, чтобы считаться не правящим лошадьми. Таково различие между всевключительностью [в случае любви к людям] и отсутствием всевключительности [в случае управления лошадьми]» (гл. 44).

У каждого человека, на самом деле, есть те, кого он любит. Например, каждый любит своих детей. Поэтому,

если человек кого-то любит, это не значит, что он любит людей в целом. Но, с отрицательной стороны, если он делает что-то неправильное кому-либо, даже своим детям, это не означает, что он не любит людей. Таково обоснование моистов.

Защита принципа всеобщей любви

Против этого принципа поздних моистов выдвигалось два главных возражения. Первое: количество людей в мире безгранично, как можно любить их всех? Лозунг такого возражения был следующий: «Бесконечность несовместима со всеобщей любовью». Второе возражение: если неспособность любить какого-то одного человека означает неспособность любить людей в целом, то тогда не должно существовать и такого наказания, как «казнь разбойника». Девиз этого возражения гласил: «Казнить разбойника — значит убить человека». С помощью диалектики поздние моисты пытались опровергнуть эти аргументы.

Во втором «Каноне» сказано: «Бесконечность несовместима со всеобщностью. Это объясняется "полнотой или неполнотой"» (гл. 40). Второе «Толкование канонов» развивает это положение: «Бесконечность: [возражение:] "Если Юг имеет предел, он может быть включен in toto. [В Древнем Китае полагали, что юг не имеет предела]. Если он не имеет предела, он не может быть включен in toto. Знать, имеет он предел или нет, невозможно, поэтому невозможно знать, может он быть включен или нет. Невозможно знать, заполняют люди это [место] или нет, поэтому невозможно знать, могут оно быть включены in toto или нет. Раз так, неправильно утверждать, что всех людей можно включить в нашу любовь". [Ответ:] "Если люди не заполняют неограниченное, значит [количество] людей ограничено, а включить то, что ограничено [по количеству] трудности не представляет. Но если люди заполняют неограниченное, тогда [предположительно] неограниченное ограничено, а включить то, что ограничено, трудности не представляет"» (гл. 43).

«Казнить разбойника — значит убить человека» — другое важное возражение моистам, ибо убийство человека не соответствует принципу равной и всеобщей любви. На это возражение во «Второстепенных примерах» дается

следующий ответ: «Белая лошадь есть лошадь. Править белой лошадью значит править лошадью. Черная лошадь есть лошадь. Править черной лошадью значит править лошадью. Хо [имя человека] — человек. Любить Хо — значит любить человека. Цзан — человек. Любить Цзана — значит любить человека. Это для того, чтобы подтвердить то, что правильно.

Но родители Хо — люди. При этом, когда Хо служит своим родителям, он не служит людям. Его младший брат — добрый человек. Но когда он любит младшего брата, он не любит всех добрых людей. Повозка сделана из дерева, но править повозкой не значит править деревом. Лодка сделана из дерева, но править лодкой не значит править деревом. Разбойник — человек, но если разбойников много, это не означает, что людей много; а если разбойников нет, это не означает, что людей нет.

Как это объяснить? Ненавидеть существование множества разбойников не значит ненавидеть существование множества людей. Желать, чтобы разбойников не было, не значит желать, чтобы не было людей. Мир в целом соглашается с этим. А раз так, то хотя разбойник и человек, любить разбойников не значит любить людей, а не любить разбойников не значит не любить людей. Точно так же убить человека-разбойника не значит убить человека. В этом утверждении нет трудностей» (гл. 45).

Так, прибегая к диалектике, поздние моисты опровергали возражение, что казнь разбойника не соответствует принципу всеобщей любви.

Критика других школ

Поздние моисты не только опровергали доводы других школ, но и сами критиковали учения этих школ. Например, в «Моистских канонах» содержатся возражения против аргументов «школы имен». Мы помним, что Хуэй Ши утверждал «единство сходства и различия». В своих десяти парадоксах он от положения «все вещи похожи друг на друга» пришел к выводу: «Люби все вещи одинаково. Небо и Земля — одно». Согласно моистам, это ошибка, проистекающая из двусмысленности иероглифа *тун*. Иероглиф *тун* может означать «идентичность», «соответствие» или «сходство». В первом «Каноне» говорится: «Существует

тун идентичности, *тун* отношения части и целого, *тун* сосуществования и *тун* родового отношения» (гл. 40). В «Толковании» эта мысль развивается дальше: «Существование двух имен для одного факта — это идентичность. Включение в одно целое — это отношение части и целого. Нахождение обоих в одном пространстве — это сосуществование. Наличие некоторого сходства — это родовое отношение» (гл. 42). В том же «Каноне» и «Толковании» есть рассуждение о «различии», которое противоположно *тун*.

В «Моистских канонах» имя Хуэй Ши не упоминается, как не упоминаются в этих главах и другие имена. Но из анализа слова *тун* становится очевидным заблуждение Хуэй Ши. То, что все вещи похожи друг на друга, означает, что между ними есть родовое сходство, они все принадлежат к одному классу, классу «вещей». Но если Небо и Земля — одно, это значит, что имеется сходство части и целого. Истинность утверждения применительно к какой-либо ситуации нельзя извлечь из истинности другого, пусть даже в обоих случаях используется слово *тун*.

Что касается тезиса Гунсунь Луна о «разделенности твердости и мягкости», поздние моисты мыслили только в понятиях конкретных твердых и белых камней, реально существующих в физическом мире. Поэтому, они утверждали, что оба качества твердости и белизны одновременно присутствуют в камне. Как итог, оно «не взаимоисключающи», но «должны пропитывать друг друга» (гл. 40, 42).

Поздние моисты также критиковали и даосов. Во втором «Каноне» мы читаем: «Учение полезно. Почему — об этом говорят те, кто осуждает его» (гл. 41). В «Толковании» есть комментарий: «Учение: утверждая, что люди не знают о бесполезности учения, им тем самым сообщают об этом. Сообщение, что учение бесполезно, само является обучением. То есть, утверждающий, что учение бесполезно, сам учит. Это противоречие» (гл. 43).

Так критикуется положение «Дао-дэ цзина»: «Отсеки учение, и не будет горя» (гл. 20). Поздние моисты утверждали, что учение и обучение — родственные понятия. Если отбросить учение, то так же следует поступить и с обучением. Ибо если есть обучение, то есть и учение, а если обучение полезно, то учение не может быть бесполезным. Поэтому само утверждение, что учение бесполезно, доказывает, что оно полезно.

Во втором «Каноне» мы читаем: «Говорить, что в споре не бывает победителя, неправильно. Причина тому — сам "спор"»- Второе «Толкование» комментирует: «Говоря слова, люди либо соглашаются, либо не соглашаются. Когда один говорит "это — щенок", а другой "это — собака", здесь согласие. Когда один говорит "это — буйвол", а другой "это — лошадь", здесь несогласие. [То есть, спор возникает там, где несогласие.] Когда никто не побеждает, то нет и спора. Спор возникает тогда, когда один говорит, что вещь такова, а другой — что вещь не такова. Тот, кто прав, победит» (гл. 43).

Во втором «Каноне» также сказано: «Утверждать, что все речи противоречивы, есть противоречие. Причина тому — сама "речь"» (гл. 41). Комментарий второго «Толкования»: «[Утверждать, что все речи] противоречивы недопустимо. Если речь человека [придерживающегося этого учения] допустима, значит по крайней мере эта речь непротиворечива, то есть какая-то речь допустима. Если речь этого человека недопустима, значит считать ее правильной неправильно» (гл. 43).

Во втором «Каноне» сказано: «То, что знание и незнание чего-либо одно и то же — противоречие. Причина тому — "отсутствие способа"». Комментарий второго «Толкования»: «Если есть знание, есть и рассуждение о нем. Пока нет знания, нет и способа [рассуждать]» (гл. 43).

Во втором «Каноне» сказано: «Осуждать критику противоречиво. Причина тому — в самом "не осуждать"», (гл. 41). Комментарий второго «Толкования»: «Осуждать критику — значит осуждать чье-то осуждение. Если его не осуждать, нет ничего, что можно было бы осудить. Когда нельзя осудить его, это означает не осуждать критику» (гл. 43).

Вся эта критика направлена против Чжуан-цзы. Тот Полагал, что спором нельзя решить ничего. Даже если кто-то выигрывает спор, это не значит, что победитель обязательно прав, а проигравший — обязательно неправ. Но, утверждали поздние моисты, Чжуан-цзы, провозгласив это учение, выразил свое несогласие с другими и тем самым затеял спор. Если он выиграл спор, не означает ли это, что он ошибался? Чжуан-цзы говорил: «Великий

спор не требует слов. Слова, ведущие спор, не достигают своей цели» («Чжуан-цзы», гл. 2). Поэтому, «все речи противоречивы». Далее, он утверждал, что всякая вещь правильна по-своему и одной не следует осуждать другую. Но то, что сказал Чжуан-цзы, по мнению моистов, само представляет собой речь и содержит осуждение других Поэтому, если все речи противоречивы, то разве не являются противоречием и эти слова Чжуан-цзы? Если следует осуждать критику других, тогда критику самого Чжуан-цзы следует сосудить в первую очередь. Чжуан-цзы много говорил о важности отсутствия знания. Но подобное рассуждение само является формой знания. Если нет знания, то нет и рассуждения о нем.

Критикуя учение даосов, поздние монеты указывали на определенные логические парадоксы, появлявшиеся и в западной философии. И парадоксы эти были разрешены только недавно, благодаря развитию новой логики. В современной логике выцдвигавшиеся поздними монетами аргументы уже не имеют ценности. Но необходимо отметить логическое «умозастроение» поздних моистов. Более чем какая-либо иная шксола Древнего Китая, они пытались создать чистую систему эпистемологии и логики.

Глава XII

Школа «инь-ян» и древнекитайская космогония

Во второй главе мы говорили, что школа «инь-ян» происходит от занимавшихся оккультными науками. В древности их называли «фанши», практикующими оккультные искусства. В «Трактате об изящной словесности», входящем в «Историю Ранней Хань» и основывающемся на «Семи комментариях Лю Синя», выделяется шесть видов оккультных искусств.

Шесть видов оккультных искусств

Первый — астрология. «Астрология, — говорится в «Истории Ранней Хань», — служит для приведения в порядок двадцати восьми созвездий, для наблюдения за изменениями пяти планет, солнца и луны, чтобы тем самым отмечать проявления счастья и несчастья».

Второй имеет дело с календарями. «Календари, — говорится там же, — служат для приведения в порядок четырех сезонов, для определения времени равноденствия и солнцестояния и для наблюдения за соответствием периодов солнца, луны и пяти планет, чтобы тем самым познавать жару и холод, жизнь и смерть. Через это искусство проявляются ужасы бедствий и счастье процветания».

Третий связан с «пятью элементами». «Это искусство возникает из обращения пяти сил [пяти элементов], и если его расширить до самых далеких пределов, не будет ничего, чего бы оно не достигло».

Четвертый — гадание на стеблях тысячелистника, панцирях черепахи и костях животных. Это — два основных гадательных способа в Древнем Китае. При гадании вторым способом в панцире черепахи или плоской кости сверлилось отверстие, затем в него просовывался раскаленный Металлический стержень. От отверстия во все стороны Расходились трещины. В соответствии с трещинами гадателем давался ответ на вопрос. При гадании первым спо-

собом гадатель манипулировал стеблями тысячелистника так, что появлялись определенные числовые комбинации, которые интерпретировались с помощью «Книги перемен». Подобные интерпретации и были главной целью основного корпуса книги.

Пятый вид — смешанное гадание, а шестой — «система форм». Последний включал в себя физиогномику и то, что в последующем называли *фэн шуй,* буквально «ветер и вода». *Фэн гауй* (геомантия) строилась на основе концепции порождения человека космосом. Поэтому его дом или погребальное место должны гармонировать с естественными силами, то есть с «ветром и водой».

В начале эпохи Чжоу, когда феодализм был в расцвете, каждый знатный дом прибегал к помощи наследных знатоков различных оккультных искусств, с которыми следовало советоваться при обдумывании любого сколько-нибудь значимого действия. Но с постепенным упадком феодальной системы многие из этих знатоков утратили наследные должности и странствовали из государства в государство, продолжая практиковать свое искусство среди народа. Их и стали называть *фан-гаи.*

Конечно, оккультизм или магия основываются на суевериях, но нередко они давали рождение и подлинной науке. Оккультные искусства так же, как и наука, желают интерпретировать природные силы позитивно и поставить природу на службу человеку. Оккультизм становится наукой, когда отказывается от веры в сверхъестественное и пытается интерпретировать космическое в понятиях естественных сил. Сами эти понятия могут поначалу выглядеть простыми и грубыми, однако в них мы находим зачатки науки.

В этом и состоит вклад в китайскую мысль школы «инь-ян». Она представляет собой научную тенденцию в том смысле, что пыталась дать позитивную интерпретацию естественных событий исключительно в понятиях природных сил. Под «позитивным» мы подразумеваем имеющее дело с явлениями.

В Древнем Китае существовало два направления мысли, пытавшихся таким образом объяснить структуру и происхождение космоса. Одно представлено сочинениями школы «инь-ян», другое «Крыльями» — дополнениями, составленными неизвестными конфуцианцами к изначальному тексту «Книги перемен». Развивались эти два направления независимо друг от друга. В «Великом Плане» и «Помесячных приказах», которые будут исследованы ниже, делается упор на пяти элементах, но не упоминаются *инь* и *ян;* в «Крыльях» «Книги перемен», наоборот, много говорится об *инь* и *ян,* и ничего — о пяти элементах. Впоследствии, однако, эти два направления соединились. Это произошло уже ко времени Сыма Таня (ум. 110 г. до н. а), который в «Ши цзи» объединяет их в одну школу «инь-ян».

Пять элементов, описанные в «Великом Плане»

Понятие *у син* обычно переводится как «пять элементов». Мы должны представлять их не статическими, но динамическими и взаимодействующими силами. Иероглиф *син* означает «действовать», «делать», поэтому термин *у син,* если его передать буквально, означал бы «пять действий» или «пять действующих сил». Также их называют *у дэ* — «пять добродетелей».

Термин *у син* появляется в тексте, относимому традицией к XX в. до н. э. («Книга документов», ч. II, кн. II, гл. 1.3). Аутентичность текста доказать невозможно, а даже если бы это удалось, мы не могли бы быть уверены, что *у син* в нем означает то же самое, что и в позднейших текстах, чья датировка более достоверна. Первое подлинно аутентичное упоминание об *у син* мы находим в другом месте «Книги документов» (ч. V, кн. IV), в главе, называемой «Хун фань», или «Великий План», «Великий образец». Традиция считала «Хун фань» записью речи принца Шанской династии, обращенной к чжоускому У-вану, покорившему Шан в конце XII в. до н. э. Сам принц относит свои слова к основателю династии Ся Юю, жившему, в XXII в. до н. э. Все это сказано автором «Хун фань» для того, чтобы придать значимость теории пяти элементов. Что касается подлинного времени создания «Хун фань», то ученые относят текст к IV—III вв. до н. э.

В «Хун фань» дается перечень «девяти категорий». Текст гласит: «Первая [среди категорий] — *у син.* Первый [из них] — Вода, второй — Огонь, третий — Дерево, четвертый — Металл, пятый — Земля. [Природа] Воды в том, чтобы смачивать и падать, Огня — чтобы гореть и

подниматься; Дерева — чтобы изгибаться и выпрямляться- Металла — чтобы уступать и видоизменяться; Земли — чтобы давать сеять и жать».

Затем идет категория «пяти проявлений». «Вторая — это пять проявлений. Первое — поведение; второе — речь- третье — зрение; четвертое — слух; пятое — мысли. Поведение должно быть пристойным; речи должны следовать порядку; зрение должно быть ясным; слух — отчетливым, а мысли — глубокими. Пристойность порождает значительность; следование порядку — правильность, ясность — понятливость, отчетливость — осмотрительность, глубина — мудрость».

Восьмую из «девяти категорий» «Хун фань» называет «различными указаниями». «Восьмая — различные указания. Таковы дождь, солнце, жара, холод, ветер и своевременность. Когда эти пять наступают полностью и в должном порядке, растительность будет богатой и пышной Если какого-то из них в крайнем избытке — будет несчастье. Таковы благоприятные указания: за значительностью правителя последует своевременный дождь, за его правильностью — своевременное солнце, за его понятливостью — своевременная жара, за его осмотрительностью — своевременный холод, за его мудростью — своевременный ветер. Таковы неблагоприятные указания: за сумасшествием правителя последует непрекращающийся дождь, за его высокомерием — непрекращающееся солнце, за его праздностью — непрекращающаяся жара, за его поспешностью — непрекращающийся холод, за его невежеством — непрекращающийся ветер».

Теория «пяти элементов» в «Хун фань» еще не разработана. Говоря о них, автор все еще мыслит в понятиях актуальных субстанций: воды, огня и т. д., а не абстрактных сил, лишь носящих эти имена, какими впоследствии и будут считать *у син.* Автор также говорит нам о взаимосвязи человеческого и природного миров: плохое поведение правителя приводит к аномальным природным явлениям. Эта теория, впоследствии значительно разработанная школой «инь-ян», известна как теория «взаимовлияния природы и человека».

В качестве объяснения этого взаимодействия выдвигались две теории. Первая — телеологическая. Она утверждает, что неправильное поведение правителя вызывает

гнев Неба. Этот гнев выливается в аномальных природных явлениях, через которые Небо предупреждает правителя. Другая теория — механистическая*. Она утверждает, что плохое поведение правителя нарушает естественный ход событий и автоматически приводит к бедствиям. Весь космос представляет собой механизм. На сбой какой-либо его части сразу же реагируют другие. В этой концепции выразился научный дух школы «инь-ян», первая же имеет оккультные корни.

«Помесячные приказы»

Другой важный документ школы «инь-ян» — «Юэ лин», или «Помесячные приказы», текст, впервые встречающийся в «Люй-ши чунь-цю» (III в. до н. э.), а позднее включенный также и в «Ли цзи» («Книга ритуалов»). «Юэ лин» — маленький календарь, сообщающий правителю и людям, что они должны делать месяц за месяцем, чтобы сохранить гармонию с силами природы. Отсюда и название текста. В нем структура космоса описана в понятиях школы «инь-ян». Эта структура — пространственно-временная, то есть включающая в себя и пространство, и время. Древние китайцы, жившие в северном полушарии, считали юг направлением жары, север — направлением холода. Поэтому в школе «инь-ян» четыре сезона соответствовали четырем направлениям компаса. Лето соответствовало югу, зима — северу, весна — востоку (где восходит солнце), а осень — западу (где солнце заходит). Считалось, что смена дня и ночи также представляет, в миниатюрном масштабе, смену четырех времен года. Утро ассоциировалось с весной, полдень — с летом, вечер — с осенью, а ночь — с зимой.

Юг и лето — царство жары, ибо они представляют собой направление и время доминирования элемента Огня. Север и зима — царство холода, ибо на этом направлении и в это время доминирует Вода, которая ассоциировалась с холодными снегом и льдом. В свою очередь, Дерево

Эту концепцию считать механистической никак нельзя. Напротив, она Исходит из представления о космосе как о едином живом организме, а не механизме. Следовательно, речь здесь идет об органицизме, который прямо противоположен по духу европейскому механицизму ХУИ-ХУШ вв. — *прим.. -ред.*

господствует на востоке и весной, потому что весной пробуждаются растения (символизируемые «деревом»), восток соответствует весне. Металл доминирует на западе и осенью, ибо металл считался твердым и жестким, а осень — унылое время, когда цикл роста растений подходит к концу, при этом запад соответствует осени. Так задействуются четыре из пяти элементов, лишь Земля не имеет определенного места и времени года. Тем не менее, согласно «Юэ лин», Земля — главный из всех элементов, и потому занимает место в центре четырех направлений компаса. Время ее доминирования — короткий промежуточный период между летом и осенью.

С помощью такой космологической теории школа «инь-ян» пыталась в понятиях пространства и времени объяснить естественные феномены и, далее, полагала, что они тесно связаны с человеческим поведением. Поэтому-то в «Юэ лин» и содержатся требования, которые правитель должен выполнять месяц за месяцем.

«В первом месяце весны восточный ветер уничтожает холод. Существа, оцепеневшие зимой, начинают двигаться... В этом месяце испарения Неба нисходят, а испарения Земли восходят. Небо и Земля в гармоническом взаимодействии. Все растения распускаются и растут» («Книга ритуалов», гл. IV).

Поскольку поведение человека должно гармонировать с путем природы, ему предписывается в этом месяце: «Он [правитель] поручает помощникам распространить добродетель и привести указы к гармонии с тем, чтобы дать ход своему удовлетворению и одарить милостями весь народ... Запрещается срубать деревья и сбрасывать гнезда... В этом месяце нельзя вести войн; за ведением войны последуют посланные Небом бедствия. Избежать войны — значит не начинать ее самим».

Если каждый месяц правитель не будет действовать подобающим этому месяцу образом, а вместо этого будет вести себя так, как предписывается в другом месяце, результатом станут аномальные природные явления. «Если в первом месяце весны действия правителя соответствуют лету, пойдут несвоевременные дожди, растения и деревья преждевременно загниют, а государство будет в постоянном страхе. Если действия соответствуют осени, в народе начнется эпидемия, будут неистовствовать сильные ветры

и литься потоками дожди... Если действия соответствуют зиме, хранилища воды разрушатся, а снег и морозы будут губительными...»

Цзоу Янь

Ключевой фигурой в школе «инь-ян» в III в. до н. э. был Цзоу Янь. Согласно «Ши цзи», Цзоу Янь родился в царстве Ци (центральная часть нынешней провинции Шаньдун) и жил вскоре после Мэн-цзы. Он «написал сочинения объемом больше ста тысяч иероглифов», но все они утеряны. Однако, в «Ши цзи» Сыма Цянь достаточно детально описывает взгляды Цзоу Яня.

Как утверждает Сыма Цянь, метод Цзоу Яня был следующий: «вначале исследовать малые предметы, затем распространять это на большие, пока он не достигал беспредельного». Особо он интересовался географией и историей.

Что касается географии, Сыма Цянь пишет: «Он начал с определения высоких гор, великих рек и связывающих долин Срединного государства, птиц и зверей, плодов и редкостей земли и воды; затем он распространил описание на то, что за морями, и что люди не могут видеть... Он утверждал: то, что ученые называют Срединным государством [т. е. Китай], занимает одну восемьдесят первую часть мира. Он называл Срединное государство Возвышенным материком Красного края... Кроме Срединного государства [есть и другие материки], похожие на Возвышенный материк Красного края, которых всего [вместе с Китаем] девять... Каждый из них окружен маленьким морем, так что люди и звери не могут перебраться с одного материка на другой. Эти [девять материков] составляют одну часть. Есть девять подобных частей. Вокруг их внешней оконечности разливается безбрежный океан, окружающий их в точке, где встречаются Небо и Земля».

Об исторической концепции Цзоу Яня Сыма Цянь пишет: «Он первым заговорил о нынешних временах, и от этого отправился ко времени Хуан-ди [легендарный Желтый Император], о которых было записано учеными. Более того, он следовал великим событиям подъема и упадка эпох, записывал их знамения и установления и довел свое описание до времени, когда еще не появились

Небо и Земля, до того, что глубоко и сокрыто и не поддается пониманию... Начав со времени разделения Неба и Земли, он упоминал об обращении и изменениях пяти элементов, [различных путях] управления и разных предзнаменованиях, соответствующих каждому из элементов».

Философия истории

Последняя цитата свидетельствует, что Цзоу Янь создал новую философию истории, в которой исторические изменения интерпретировались в соответствии с обращением и трансформацией пяти элементов. Сыма Цянь не сообщает о деталях его теории, но об этом говорится в одном из разделов «Люй-ши чунь-цю», хотя имя Цзоу Яня при этом не упоминается. В тексте сказано:

«Когда бы ни появился Император или Царь, Небо должно первым делом явить благоприятные знаки простому народу. Во времена Желтого Императора Небо вначале наслало огромных земляных червей и маленьких сверчков. Желтый Император сказал: "Сила Земли в восхождении". Затем он утвердил своим цветом желтый и строил свои дела по образу Земли.

Во времена Юя [основателя династии Ся] Небо сначала явило траву и деревья, не умирающие осенью и зимой. Юй сказал: "Сила Дерева в восхождении". Затем он утвердил своим цветом зеленый и строил свои дела по образу Дерева.

Во времена Тана [основателя династии Шан] в воде возникли лезвия ножей. Тан сказал: "Сила Металла в восхождении". Затем он утвердил своим цветом белый и строил свои дела по образу Металла.

Во времена Вэнь-вана [основателя династии Чжоу] Небо явило пламя, и красная птица, держащая в клюве красную книгу, спустилась на алтарь Земли дома Чжоу. Вэнь-ван сказал: "Сила Огня в восхождении". Затем он утвердил своим цветом красный и строил свои дела по образу Огня.

Вода неизбежно придет на смену огню. Небо сначала проявит восхождение Воды. Когда сила Воды будет в восхождении, ее цветом станет черный, а дела будут строить по образу Воды... Когда цикл завершится, процесс вновь вернется к Земле» (XIII, 2).

Школа «инь-ян» утверждала, что пять элементов порождают и сменяют друг друга в фиксированной последовательности, что чередование сезонов соответствует процессу взаимного порождения элементов. Так, Дерево, доминирующее весной, порождает Огонь, доминирующий летом. Огонь, в свою очередь, порождает Землю, господствующую в «центре». Земля порождает Металл, доминирующий осенью, Металл порождает Воду, доминирующую зимой, а Вода вновь дает рождение Дереву и весне.

Согласно вышеприведенному пассажу, смена династий точно так же соответствует естественной смене элементов. Так, Земля, силой которой правил Желтый Император, сменилась Деревом династии Ся. Дерево было побеждено Металлом династии Шан, Металл — Огнем династии Чжоу, а Огонь, в свою очередь, будет побежден Водой династии, что придет на смену Чжоу. Воду этой династии вновь одолеет Земля следующей. Тогда цикл завершится.

Описанная в «Люй-ши чунь-цю» концепция является лишь теорией, но вскоре она оказала влияние и на практическую политику. Так, в 221 г. до н. э. Цинь Ши Хуан-ди, первый император династии Цинь, завоевал последнее из китайских царств и тем самым создал под властью Цинь единую китайскую империю. Являясь преемником династии Чжоу, он полагал, что «сила Воды в восхождении», и, согласно «Ши цзи», «утвердил своим цветом черный и строил свои дела по образу Воды». «Название Желтой реки, — говорит Сыма Цянь, — было изменено на "Сильная Вода", ибо оно обозначало начало Силы Воды. Все решалось законом с твердостью, силой и необычайной жестокостью. Ибо только наказанием и угнетением, отсутствием гуманности и доброты и согласием со строгой справедливостью можно было соответствовать [изменениям] пяти элементов» (гл. 6).

Династия Цинь, прославившаяся жестокостью, оказалась недолговечной, и вскоре ей на смену пришла Хань (206 г. до н. э. — 220 г. н. э.). Ханьские императоры также полагали, что взошли на престол благодаря «добродетели» одного из пяти элементов, только вот какого — насчет этого существовали различные мнения. Некоторые утверждали, что Хань пришла на смену Цинь, и поэтому ее элемент — Земля, другие же — что правление Цинь было слишком суровым и коротким, чтобы ее можно было счи-

6 Зак. 3724

тать легитимной династией, и что Хань в действительности является преемницей Чжоу. Обе стороны находили в свою поддержку многочисленные знамения, соответствующим образом толковавшиеся. Наконец, в 104 г. до н. э. император У-ди официально объявил, что элементом Хань является Земля. Однако и после однозначного мнения не было.

После Хань люди уже не уделяли столь большого внимания этому вопросу. Хотя вплоть до 1911 г., когда была свергнута последняя династия и установлена Республика, титул императора по-прежнему гласил: «[Мандатом] Неба в соответствии с движением [пяти элементов] император».

Принципы *инь* и *ян*, описанные в «Крыльях» к «Книге перемен»

Теория «пяти элементов» говорила лишь о структуре космоса, но не объясняла происхождение мира. Этим занималась теория «инь и ян».

Иероглиф *ян* изначально означал «свет солнца», относящееся к солнцу и свету, а иероглиф *инь* — отсутствие солнца, тень или темноту. Позднее *ян* и *инь* стали считаться космическими принципами, или силами, представляющими соответственно мужское начало, активность, жару, свет, сухость, твердость и женское начало, пассивность, холод, темноту, влагу, мягкость и т. д. Взаимодействие этих двух первопринципов порождает все космические феномены. Эта концепция доминировала в китайских космологических спекуляциях вплоть до недавнего времени. Упоминание о ней появляется уже в «Го юй» («Речи царств»), памятнике, составленном в IV или III вв. до н. а В этом историческом сочинении зафиксировано, что когда в 780 г. до н. э. произошло землетрясение, один ученый того времени объяснил это так: «Когда *ян* сокрыто и не может вырваться, а *инь* подавлено и не может выйти, случаются землетрясения» («Чжоу юй», I, 10).

Позднее теория «инь-ян» стала связываться преимущественно с «Книгой перемен». Изначальный слой tee текста состоит из восьми триграмм, каждая из которых пред-. ставляет собой комбинацию прямых или разорванных линий: , , , , , , , .

Соединение этих триграмм попарно дают шестьдесят четыре комбинации , , , и т. д., так называемые шестьдесят четыре гексаграммы, изначальный текст «Книги перемен» состоит из этих гексаграмм и описаний их предполагаемого символического значения.

По традиции, восемь триграмм изобрел Фу Си, первый легендарный правитель Китая, живший еще до Желтого Императора. Некоторые ученые полагали, что Фу Си сам составил из восьми триграмм шестьдесят четыре гексаграммы, другие же считали, что это сделал Вэнь-ван в XII в. до н. э. Комментарии к гексаграммам в целом и к *яо* (отдельным чертам) были написаны, по одной версии, Вэнь-ваном. По другой же, комментарии к гексаграммам написал Вэнь-ван, а к отдельным чертам — Чжоу-гун, прославленный сын Вэнь-вана. Вне зависимости от своей правдоподобности, подобная концепция свидетельствует о той важности, которую китайцы придавали восьми триграммам и шестидесяти четырем гексаграммам

Современная наука выдвинула гипотезу, что триграммы и гексаграммы были изобретены в начале правления Чжоу как имитация трещин, возникающих на панцирях черепахи и костях при гадании, практиковавшемся при династии Шан (1766—1123 гг. до н. э.), предшествовавшей Чжоу. Этот метод уже упоминался в начале главы Он заключался в нагревании панциря или кости и определении ответа в соответствии с возникавшими изломами и трещинами. Однако, подобные трещины могли возникать в любой конфигурации, поэтому интерпретировать их в соответствии с какой-либо фиксированной формулой было трудно. Поэтому, в начале Чжоу на смену пришел другой метод гадания, при котором тасовались стебли растений — тысячелистника — так, чтобы получались различные комбинации и даже числа. Этих комбинаций было определенное количество, что позволяло толковать их по установленным формулам. Ныне считается, что непрерванные и прерванные (т. е. нечетные и четные) линии триграмм и гексаграмм представляли собой графическое выражение этих комбинаций. Так, гадатель, перетасовывая стебли тысячелистника, мог получить определенную линию или несколько линий, а затем, читая комментарий к «Книге перемен», дать ответ на вопрос.

Таково происхождение «Книги перемен», объясняющее ее название — речь идет об изменяющихся комбинациях черт. Впоследствии появились дополнительные толкования «Книги перемен» — нравственные, метафизические и космологические. Они были созданы в конце Чжоу — начале Хань и носят название «Десяти крыльев». В этой главе мы будем говорить лишь о космологических интерпретациях, а об остальных — в главе XV.

Другая важная идея «Десяти крыльев» — кроме концепции «инь-ян» — о числах. Поскольку гадание считалось древним способом открытия тайн космоса, а гадание на стеблях тысячелистника строилось на сочетании меняющихся чисел, неудивительно, что неизвестные авторы «Крыльев» полагали, что тайна космоса заключена в числах. Поэтому, числа *ян* всегда нечетные, а числа *инь* — четные. В «Крыльях» (III) мы читаем: «Число Неба *[ян]* — один, число Земли — два; число Неба — три; число Земли — четыре; число Неба — пять, число Земли — шесть; число Неба — семь, число Земли — восемь; число Неба — девять, число Земли — десять. Числа Неба и числа Земли соответствуют и дополняют друг друга. Числа Неба [составленные вместе] — двадцать пять, числа Земли [составленные вместе] — тридцать, числа Неба и Земли [составленные вместе] — пятьдесят пять. В этих числах заключены развитие и тайна космоса».

Позднее школа «инь-ян» пыталась с помощью чисел связать *инь* и ян с пятью элементами. Так, она утверждала, что единица — число Неба — порождает Воду, а шесть — число Земли — завершает ее. Два — число Земли — порождает Огонь, а семь — число Неба — завершает его. Три — число Неба — порождает Дерево, а восемь — число Земли — завершает его. Четыре — число Земли, порождает Металл, а девять — число Неба — завершает его. Пять — число Неба — порождает Землю, а десять — число Земли — завершает ее. Так, один, два, три, четыре и пять являются числами, которые порождают пять элементов, а шесть семь, восемь, девять и десять завершают их. Все это удивительным образом напоминает теории пифагорейцев Древней Греции. Как сообщает Диоген Лаэртский, «четыре элемента» греческой философии — Огонь, Вода, Земля и Воздух, — они считали происходящими, хотя и не непосредственно, от чисел.

В Китае же такая теория была относительно поздней, ведь в самих «Крыльях» нет упоминания о пяти элементах. В «Крыльях» каждая триграмма символизирует определенные вещи во Вселенной. «[Триграмма] Цянь ☰ — это Небо, круглое, отец... [Триграмма] Кунь ☷ — это Земля и мать... [Триграмма] Чжэнь ☳ — это гром... [Триграмма] Сунь ☴ — это дерево и ветер... [Триграмма] Кань ☵ — это вода... и луна... [Триграмма] Ли ☲ — это огонь и солнце. [Триграмма] Гэнь ☶ — это гора... [Триграмма] Дуй ☱ — это болото».

В триграммах сплошные линии символизируют принцип *ян*, а прерывистые — принцип *инь*. Триграммы Цянь и Кунь, целиком составлены из сплошных и прерывистых черт, являются *образцовыми* символами *ян* и *инь*, а остальные шесть триграмм порождаются взаимодействием этих двух. Цянь и Кунь — это отец и мать, а об остальных триграммах в «Крыльях» говорится, как об их «сыновьях и дочерях».

Так, первая черта (снизу) в Цянь ☰ в сочетании со второй и третьей чертой Кунь ☷ дает Чжэнь ☳ — старшего сына. Первая черта Кунь со второй и третьей чертами Цянь дает Сунь ☴ — старшую дочь. Вторая черта Цянь в сочетании с первой и третьей Кунь дает Кань ☵ — второго сына. Вторая черта Кунь вместе с первой и третьей Цянь дает Ли ☲ — вторую дочь. Третья черта Цянь в сочетании с первой и второй Кунь дает Гэнь ☶ — младшего сына. А третья черта Кунь вместе с первой и второй Цянь дает Дуй ☱ — младшую дочь.

Процесс сочетания, или взаимодействия, Цянь и Кунь, приводящий к появлению остальных шести триграмм, графически символизирует процесс взаимодействия *инь* и *ян*, которым и порождаются все вещи в мире. Мир вещей рождается из взаимодействия *инь* и *ян* точно так же, как все живые существа рождаются из взаимоотношения мужчины и женщины, ведь *ян* — это мужское начало, а *инь* — женское.

В «Крыльях» (III) «Книги перемен» сказано: «Влияния Неба и Земли смешиваются, и изменения вещей порождаются в изобилии. Мужское и женское связываются через семя, и мириад вещей порождается». Небо и Земля — физическое воплощение *ян* и *инь*, а Цянь и Кунь — их

символическая представленность. Принцип *ян* дает начало вещам, а *инь* завершает их. Процесс порождения вещей *инь* и *ян* полностью аналогичен порождению живых существ мужчиной и женщиной.

Религия древних китайцев позволяла представлять божество-отца и божество-мать, порождающих мир вещей. В философии «инь-ян» эта антропоморфическая концепция была заменена, или истолкована, в понятиях принципов *инь* и *ян,* которые будучи аналогичными женскому и мужскому началам живых существ, воспринимались, тем не менее, как полностью безличные естественные силы.

Глава XIII
Реалистическое направление в конфуцианстве: Сюнь-цзы

При династии Чжоу было три выдающихся представителей школы «жу»: Конфуций (551-479 гг. до н. з.), Мэн-цзы (3717—289?) и Сюнь-цзы. Точные даты жизни последнего неизвестны, но он жил где-то между 298 и 238 гг. до и. э.

Имя Сюнь-цзы - Куан, он также был известен под именем Сюнь Цин. Он родился в государстве Чжао (южная часть нынешних провинций Хэбэй и Шаньси). В его биографии, помещенной в «Ши цзи» (гл. 74), говорится, что в возрасте пятидесяти лет он отправился в царство Ци, где стал последним великим мыслителем академии Цзися, главного центра учености в то время. В одноименном тексте всего 32 главы, большинство которых детальные и логически выверенные и принадлежат, возможно, самому Сюнь-цзы.

В школе «жу» идеи Сюнь-цзы являли собой своеобразный антитезис Мэн-цзы. Некоторые говорят, что Мэн-цзы представляет собой «левое» направление школы, а Сюнь-цзы — правое. Однако, такой взгляд, пусть и суггестивный, олицетворяет собой слишком упрощенный подход. Мэн-цзы был «левым» в том, что подчеркивал индивидуальную свободу, но «правым» в том, что отдавал предпочтение сверхнравственным ценностям и был, тем самым, ближе к религии. Сюнь-цзы был «правым», поскольку подчеркивал значение общественного управления, но «левым», поскольку развивал натурализм и, поэтому, находился в прямой оппозиции к любым религиозным идеям.

Место человека

Сюнь-цзы более всего известен своим утверждением, что изначальная природа человека зла. Это прямо противоположно тому, что говорил о ней Мэн-цзы. На первый взгляд, казалось бы, Сюнь-цзы не слишком высокого мнения о человеке, однако истина как раз в обратном. Философию Сюнь-цзы можно назвать философией культуры. Его общий тезис в том, что все доброе и ценное есть продукт человеческих усилий. Ценность идет от культуры,

а культура — человеческое достижение. Именно в этом смысле человек обладает во вселенной той же значимостью, что Небо и Земля. Как говорит Сюнь-цзы «У Неба — сезоны, у Земли — богатства, у человека — культура. Это подразумевается, [когда говорится, что человек] един [с Небом и Землей]» («Сюнь-цзы», гл. 17).

Мэн-цзы говорил, что, развивая до предела разум, можно познать свою собственную природу, а познав ее, познаешь и Небо («Мэн-цзы», VIIa, 1). Совершенномудрый, чтобы стать таковым, должен «познать Небо». Но Сюнь-цзы утверждает обратное: «Только совершенномудрый не пытается познать Небо» («Сюнь-цзы», гл. 17).

Согласно Сюнь-цзы, у каждой из трех космических сил — Неба, Земли и Человека — свое призвание: «Звезды совершают свой круг, солнце и луна сияют попеременно, четыре сезона сменяют друг друга, *инь* и *ян* проходят через великие изменения, ветер и дождь распространяются, все вещи обретают гармонию и живут своей жизнью» (там же). Таково призвание Неба и Земли. Но призвание человека состоит в том, чтобы использовать даруемое Небом и Землей и тем самым создавать свою собственную культуру. Сюнь-цзы спрашивает: «Чем превозносить Небо и размышлять о нем, разве не лучше копить богатства и выгодно их использовать?» И затем продолжает: «Если мы отбросим то, что должен делать человек, и начнем размышлять о Небе, мы не поймем природы вещей» (там же). Ибо, согласно Сюнь-цзы, поступая так, человек забывает о своем призвании; осмеливаясь «размышлять о Небе», он бросает вызов призванию Неба. Это значит «отбросить то, с помощью чего человек может составить единство с Небом и Землей, и по-прежнему желать триединства. В этом — великое заблуждение» (там же).

Теория человеческой природы

Человеческая природа тоже должна быть «окультурена», ибо, утверждает Сюнь-цзы, не будучи таковой, она не может быть и доброй. Тезис Сюнь-цзы следующий: «Природа человека зла; его доброта обретается через обучение» («Сюнь-цзы», гл. 23). «Природа, — говорит Сюнь-цзы, — это необработанный материал естественного; то, что приобретается — это достоинство и изящество культуры. Без природы не было бы ничего, к чему можно добавить приобретенное. Без приобретенного природа сама не могла бы стать прекрасной» (там же).

Хотя взгляд Сюнь-цзы на человеческую природу прямо противоположен Мэн-цзы, он соглашается с ним в том, что каждый человек может стать совершенномудрый. Мэн-цзы говорил, что каждый может стать Яо или Шунем (совершенномудрые императоры древности). И Сюнь-цзы говорит, что «каждый человек с улицы может стать Юем [совершенномудрый правитель]» (там же). Это сходство позиций привело некоторых к утверждению, что между идеями двух великих конфуцианцев вовсе не было различий. На самом же деле, несмотря на кажущееся сходство, различия были, и очень существенные.

Согласно Мэн-цзы, человек появляется на свет с врожденными «четырьмя началами» четырех постоянств. Полностью развивая эти начала, он становится совершенномудрым. Согласно же Сюнь-цзы, человек рождается не только без всяких начал добра, но, наоборот, с «началами зла». В главе «О зле человеческой природы» Сюнь-цзы доказывает, что человек появляется на свет с жаждой выгоды и чувственных удовольствий. Но, несмотря на «начала зла», человек в то же время обладает и разумом, который позволяет ему стать добрым. «Каждый человек с улицы обладает способностью познать гуманность, справедливость, подчинение закону и искренность и средствами осуществить их. Поэтому очевидно, что каждый может стать Юем» (там же). Так, если Мэн-цзы утверждает, что каждый может стать Яо или Шунем потому, что он по своей природе добр, то Сюнь-цзы говорит, что каждый может стать Юем потому, что по природе обладает разумом.

Происхождение морали

Возникает вопрос: как человек может стать в нравственном смысле добрым? Если человек по природе зол, каково происхождение добра? Сюнь-цзы предлагает две линии обоснования.

Во-первых, Сюнь-цзы утверждает, что люди не могут жить без какой-либо социальной организации. Ибо для того, чтобы жить лучше, люди нуждаются в сотрудничестве и взаимной поддержке. Сюнь-цзы говорит: «Отдельный

человек нуждается в поддержке искусства ста ремесленников. Даже способный человек не может быть искусным в двух ремеслах, а один человек не может одновременно занимать два поста. Если люди будут жить сами по себе и не служить друг другу, наступит бедность» (гл. 10). Точно так же, люди должны объединяться, чтобы покорять другие создания: «Сила человека меньше силы буйвола, а бежит он медленнее лошади, но при этом он использует и буйвола, и лошадь. Как это происходит? Я утверждаю: это происходит оттого, что люди могут объединяться, а другие — нет... Объединившись, люди обладают большей силой; обладая большей силой, они становятся более могущественными; будучи могущественными, они превосходят другие создания» (там же).

По этим двум причинам люди обладают социальной организацией. А для того, чтобы ее иметь, необходимы правила поведения. Таковыми являются *ли* (ритуалы, церемонии, обычаи), занимающие важное место в конфуцианстве в целом и особо подчеркиваемые Сюнь-цзы. Он говорит о происхождении *ли:* «Как возникают *ли?* Ответ: человек, появляясь на свет, обладает желаниями. Когда эти желания не удовлетворены, он не может не искать их удовлетворения. Когда поиск их удовлетворения ничем не ограничен, будут одни раздоры. Когда есть раздоры, будет беспорядок. Когда есть беспорядок, все придет к своему концу. Древние правители ненавидели беспорядок, поэтому они установили *ли* [правила поведения] и *и* [справедливость, мораль], чтобы покончить со смутами» (гл. 19).

В другом месте Сюнь-цзы говорит: «Люди желают и ненавидят одни и те же вещи. Их желаний много, а вещей мало. А раз вещей мало, неизбежно будут раздоры» (гл. 10). Здесь Сюнь-цзы указывает на одну из фундаментальных бед человеческой жизни. Если бы люди не желали и не ненавидели одних и тех же вещей — например, если бы один любил покорять, а другой — быть покоренным — между ними не возникало бы раздоров и все жили бы в гармонии. Или, если бы вещей, которых желают все, было в изобилии, как воздуха, раздоров бы также не было. Или, если бы люди могли жить отдельно друг от друга, проблема была бы намного проще. Но мир не столь идеален. Люди должны жить вместе, а чтобы при этом не возникало разногласий, для каждого должны быть установлены ограничения в удовлетворении желаний. Цель *ли* — создать такие ограничения. Там, где есть *ли,* есть мораль. Тот, кто поступает в соответствии с *ли,* поступает нравственно. Тот, кто поступает в противоречии с *ли,* поступает безнравственно.

Такова первая линия аргументации, объясняющей происхождение «нравственного добра». Она достаточно утилитарна и напоминает концепцию Мо-цзы.

Сюнь-цзы приводит также и иную. Он говорит: «Человек является подлинно человеком не потому, что у него, единственного в своем роде, две ноги и нет волос [на теле], но потому, что он устанавливает ограничения. У птиц и зверей есть отцы и потомство, но нет привязанности между отцом и сыном. Они бывают самцами или самками, но у них нет должных различий между мужчинами и женщинами. Поэтому, на Пути гуманности должны быть различия. Нет различий больше, чем в обществе. Нет различий больших, чем *ли*» (гл. 5).

Здесь Сюнь-цзы указывает на различие между природным и культурным, или, как говорил Чжуан-цзы, между принадлежащим природе и принадлежащим человеку. То, что у птиц и зверей есть и отцы, и потомство и что все они либо самцы, либо самки — это природный факт. Социальные взаимоотношения между отцом и сыном, мужем и женой — это наоборот, продукт культуры и цивилизации. Они — не дар природы, но достижение духа. Человек должен иметь и социальные отношения, и *ли,* которые и отличают его от птиц и зверей. У человека должна быть мораль, и не потому, что он не может без нее обойтись, но потому, что ей просто следует быть. Такая аргументация сходна с позицией Мэн-цзы.

Идея *ли* в конфуцианстве весьма обширна. Иероглиф *ли* можно перевести как «церемонии», «ритуал», «правила поведения». Но в вышеприведенных положениях *ли* так или иначе имеет еще одно значение — регулирующее. *Ли* устанавливает ограничения удовлетворению желаний. В смысле же «церемонии» и «ритуал» *ли* обладает еще одной функцией — облагораживающей. *Ли* облагораживает и очищает чувства человека. И в эту последнюю интерпретацию *ли* Сюнь-цзы был также внесен значительный вклад

Теория ритуалов и музыки

Самыми важными церемониями конфуцианцы считали соблюдение траура и жертвоприношения (особенно предкам). В то время эти церемонии были очень распространены, хотя в народной практике они в немалой степени основывались на суевериях и мифологии. Тем не менее, защищая их, конфуцианцы вдохнули в ритуал новые идеи и заново интерпретировали его. Все это мы находим в «Сюнь-цзы» и «Ли цзи» («Книге ритуалов»).

Два из конфуцианских канонов посвящены ритуалам. Это — «И ли» («Книга этикета и церемоний»), повествующая о практиковавшихся в то время ритуалах. Другая книга — «Ли цзи» — представляет собой конфуцианское истолкование церемоний. Мы убеждены, что большая часть глав «Ли цзи» написана последователями Сюнь-цзы.

Наш разум состоит из интеллектуального и чувственного. Когда любимые нами люди умирают, мы, посредством интеллекта, сознаем, что умерших не вернешь, и что для веры в бессмертие души нет рациональных оснований. Если бы мы действовали, руководствуясь исключительно интеллектом, в траурных церемониях не было бы никакой необходимости. Но поскольку в разуме есть также и чувственное начало, оно заставляет нас верить в то, что любимые нами люди после смерти могут жить снова и что души их будут существовать в ином мире. Когда мы даем таким образом простор нашему воображению, мы принимаем суеверия за истину и отбрасываем суждения нашего интеллекта.

Есть очевидное различие между тем, что мы знаем, и тем, на что мы надеемся. Знание важно, но мы не можем жить с одним только знанием. Нам необходимо и чувственное удовлетворение. Определяя свое отношение к умершим, мы опираемся на обе «силы» разума. Во всяком случае, именно так мы поступаем при соблюдении траура и совершении ритуала жертвоприношения. Мы говорили, что изначально в этих церемониях значительную роль играли суеверия и мифология. Но конфуцианское толкование очистило их от этих «наслоений». Религиозное содержание превратилось в поэтическое.

И религия, и поэзия суть плод воображения человека. Обе они смешивают фантазию с реальностью. Различаются же они тем, что религия принимает свои утверждения за

истину, а поэзия — за вымысел. Создаваемое поэзией не есть реальность, и поэзия прекрасно отдает себе в этом отчет. Поэзия, тем самым, обманывает себя, но это сознательный самообман. По духу своему она не нужна, но она и не противоречит науке. В поэзии мы обретаем эмоциональное удовлетворение, не препятствуя при этом прогрессу интеллекта.

По убеждению конфуцианца, соблюдая траур или исполняя ритуал жертвоприношения, мы обманываем себя, не будучи в действительности обманутыми. В «Ли цзи» Конфуцию приписываются следующие слова: «Если мы относимся к умершим, как если бы они на самом деле были мертвы, это означало бы недостаток привязанности, и этого не следует делать. Если мы относимся к ним, как если бы они на самом деле были живы, это означало бы недостаток мудрости, и этого не следует делать» (гл. 2). То есть, мы не можем относиться к умершим в соответствии с тем, какими мы знаем их или надеемся их видеть. Срединный путь состоит в том, чтобы относиться к ним в соответствии с тем, какими мы знаем их и какими мы надеемся их видеть, то есть относиться к ним так, как если бы они были живы.

В главе «О ритуалах» Сюнь-цзы говорит: «Ритуал заботится об отношении к жизни и смерти человека. Жизнь — начало человека, смерть — его конец. Если к началу и концу человека относиться с должным почтением, Путь человека завершен... Если мы должным образом служим родителям только когда они живут, но не когда они умерли, это означает, что мы почитаем родителей, когда они обладают сознанием, но пренебрегаем ими, когда они им не обладают. Смерть человека означает, что он ушел навсегда. Для подданного это последняя возможность послужить своему господину, а для сына — своим родителям... Ритуал траура необходим для того, чтобы украсить умерших живыми, проводить умерших, как если бы они все еще были живы и служить умершим так же, как если бы они были живы — такова должная служба от начала до конца... Поэтому, смысл соблюдения траура в том, чтобы прояснить значение жизни и смерти, проводить умерших с почтением и скорбью и тем самым завершить путь человека» (гл. 19).

Там же Сюнь-цзы говорил: «Ритуалы жертвоприношения выражают страстную привязанность человека. Они

являются вершиной почтительности и искренности, любви и благоговения. Они завершают пристойность и изысканность. Их смысл могут полностью постичь лишь совершенномудрые. Совершенномудрые знают их значение. Благородный человек наслаждается, исполняя их. Чиновник считает их порядком вещей. Для народа они становятся обычаем. Благородный человек считает их принадлежащим человеку, а простой народ считает связанными с духами и демонами... Они существуют, чтобы служить умершим так же, как и живущим, чтобы служить ушедшим также, как и существующим. То, чему они служат, не имеет ни формы, ни даже тени, и при этом они — вершина культурности и изысканности». В такой интерпретации смысл ритуалов траура и жертвоприношения перестает быть религиозным и становится полностью поэтическим.

Есть и другие жертвоприношения, кроме жертвоприношения предкам. И Сюнь-цзы истолковывает их смысл точно так же. Вот что сказано в главе «О природе»: «Почему, после того, как люди совершили жертвоприношения дождю, идет дождь? Сюнь-цзы сказал: "Этому нет причины. Все точно так же, как если бы о дожде не молились. Когда наступает солнечное или лунное затмение, мы выходим на улицу, чтобы спасти светила. Когда дождей недостаточно, мы молимся о них. А когда предстоят важные дела, мы гадаем, прежде чем принять решение. Мы делаем все это не потому, что тем самым можем получить то, что желаем. Все это просто этикет. Благородный человек считает это этикетом, а простой народ считает, что дело в сверхъестественных силах. Тот, кто считает это этикетом, будет счастлив; тот, кто считает, что дело в сверхъестественных силах, будет несчастлив"» (гл. 17).

Мы молимся дождю и гадаем, прежде чем принять важное решение, потому что хотим выразить беспокойство. И это все. Если бы действительно надеялись с помощью молитвы подвигнуть богов или с помощью гадания предсказать будущее, это было бы суеверием со всеми возможными последствиями.

Сюнь-цзы также является автором «Трактата о музыке», в котором сказано: «Человек не может обходиться без радости, но радость, там, где она есть, должна иметь реальное воплощение. Если это воплощение не соответствует правильному принципу, будет беспорядок. Древние правители ненавидели беспорядок, поэтому они установили музыку "Я" и "Сун" [разделы «Книги песен»], чтобы исправить его. Они создавали музыку радостной, а не упаднической, а ее красоту — ясной и безграничной. Они побуждали музыку в ее прямых и непрямых обращениях, в ее сложности и простоте, в ее умеренности и богатстве, в ее паузах и нотах воздействовать на доброту человеческих сердец и предотвращать укоренение злых чувств. Так древние правители устанавливали музыку» (гл. 20). Сюнь-цзы считал музыку инструментом нравственного воспитания. Так же смотрели на музыку и все конфуцианцы

Логические теории

Одна из глав трактата «Сюнь-цзы» называется «Об исправлении имен». Эта тема — классически конфуцианская. Само понятие, как мы видели, было введено уже Конфуцием: «Пусть правитель будет правителем, подданный — подданным, отец — отцом, а сын — сыном» («Лунь юй», XII, И). А Мэн-цзы говорил: «Не иметь отношений правителя и отца — значит уподобиться зверям» («Мэн-цзы», IVb, 9). У двух мыслителей были чисто этические интересы, поэтому применение «исправления имен» они ограничивали сферой этики. Сюнь-цзы же жил в эпоху, когда «школа имен» процветала. Поэтому его теория «исправления имен» имеет не только этический, но и логический аспект.

В главе «Об исправлении имен» Сюнь-цзы первым делом выдвигает свою эпистемологическую концепцию, сходную с концепцией поздних моистов: «То в человеке, чем он познает, [называется способностью] познания. То [в способности] познания, что соответствует [внешним вещам], называется знанием» (гл. 22). Способность познания состоит из двух частей. Одну он называет «естественными чувствами», как то: зрение, слух и т. д. Другая же — сам разум. Естественные чувства получают впечатление, а разум истолковывает их и придает им смысл. Сюнь-цзы говорит: «Разум придает значение впечатлениям. Он придает значение впечатлениям, и только тогда посредством уха можно узнать о звуке, посредством глаз узнать о формах... Если пять чувств отмечают что-то, но не могут это классифицировать, а разум пытается опре-

делить это, но не может выразить, тогда можно только сказать, что знания нет» (там же).

О происхождении и употреблении имен Сюнь-цзы говорит: «Имена были созданы для того, чтобы обозначить факты: с одной стороны, чтобы сделать очевидными различия между высшим и низшим [в обществе], а с другой — чтобы распознавать сходства и различия» (там же). То есть, изначально имена были созданы отчасти по этическим, отчасти по логическим соображениям.

Что касается логического использования имен: «Имена присваиваются вещам. Когда вещи одинаковы, они называются одинаково; когда вещи различаются, они называются по-разному... Тот, кто знает, что у различных фактов разные имена и тот, кто всегда называет различные факты не иначе как разными именами, никогда не будет в замешательстве. Точно так же тот, кто называет одинаковые факты, должен всегда использовать одни и те же имена» (там же).

В отношении логической классификации имен далее говорится: «Хотя вещи бесчисленны, порой мы хотим говорить о них в целом, поэтому называем их "вещами". "Вещи" — самое общее понятие. Мы спешим и обобщаем, обобщаем и обобщаем все дальше, покуда не остается ничего более общего. Только тогда мы останавливаемся. Порой мы желаем говорить о чем-то одном, и тогда мы говорим "птицы и звери". "Птицы и звери" — это большое классифицирующее имя. Мы классифицируем и классифицируем все дальше, покуда более невозможно классифицировать что-либо, и тогда мы останавливаемся» (там же). Таким образом Сюнь-цзы выделяет два типа имен: общие и классифицирующие. Общее имя — это продукт синтетического размышления, а классифицирующее имя — продукт аналитического.

Все имена созданы человеком. Когда они находились в процессе создания, не было оснований, почему какой-то факт должен быть обозначен этим именем, а не другим. Животное, известное как «собака», вполне могло быть названо «кошкой». Но раз уж имена утвердились за определенными фактами, они могут относиться только к ним, и ни к каким другим. Как объясняет Сюнь-цзы: «Нет имен, обязательно подходящих. Имена были даны по общему согласию. Но поскольку согласие установлено и стало

привычным, оно называется подходящим именем» (там же).

«Когда появляется подлинный правитель, он должен следовать древним именам и создавать новые» (там же). То есть, создание новых имен и определение их значения — прерогатива правителя и его министров. Сюнь-цзы говорит: «Когда правители упорядочили имена, имена были установлены, а факты — разграничены. Поэтому, можно было осуществить их принципы и познать их волю. Они вели людей к единству. Поэтому, создание неутвержденных свыше различий между словами и создание новых слов было названо великим злом, ибо оно смущало правильную субординацию, сеяло сомнения среди людей и вызывало множество тяжб. Это было такое же преступление, как и использование фальшивых мандатов или фальшивых мер» (там же).

Заблуждения других школ

Сюнь-цзы считал большинство аргументов «школы имен» и поздних моистов основанными на логических софизмах и потому ошибочными. Он разделил эти ошибки на три вида.

Первый он называет «ошибками искажения имен именами». Сюда он включает положение моистов, что «казнить разбойника не значит убить человека». Ведь, как утверждает Сюнь-цзы, «быть разбойником» необходимо подразумевает и «быть человеком», ибо категория, носящая имя «человек» включает в себя категорию, носящую имя «разбойник». Поэтому, говоря о разбойнике, мы подразумеваем, что он является также и человеком.

Второй вид Сюнь-цзы называет «ошибками искажения имен фактами». Сюда он включает такие аргументы как «горы и пропасти находятся на одном уровне» (парафраз положения Хуэй Ши «горы и болота находятся на одном уровне»). Факты, будучи конкретными, представляют собой индивидуальные случаи, а имена, будучи абстрактными, представляют собой общие категории или правила. Когда общие правила пытаются опровергнуть частными исключениями, имя искажается фактом. Так, какая-то пропасть в горах действительно может находиться на том же уровне, что и гора в низине. Но из этого частного

случая нельзя делать вывод, что все пропасти находятся на том же уровне, что и все горы.

Третий вид Сюнь-цзы называет «ошибкой искажения фактов именами». Сюда он включает аргумент моистов о том, что «буйволо-лошадь не есть лошадь» — сходный с парадоксом Гунсунь Луна «белая лошадь не есть лошадь». Если проанализировать имя «буйволо-лошадь», очевидно, что оно не эквивалентно имени «лошадь». Хотя на самом деле некоторые существа, принадлежащие к группе «буйволо-лошадь», являются лошадьми в качестве фактов.

Затем Сюнь-цзы заключает: существование всех этих заблуждений обусловлено тем, что нет совершенномудрых правителей. Если бы такой правитель был, он силой своего политического авторитета объединил бы умы людей и направил бы их на подлинный путь жизни, где нет места спорам и дискуссиям.

Здесь Сюнь-цзы выражает духовные чаяния своего беспокойного времени. Это была эпоха, когда люди жаждали всем сердцем политического объединения, которое положило бы конец их бедам. Объединение Китая считалось людьми того времени равным объединению всего мира.

Самыми известными учениками Сюнь-цзы были Ли Сы и Хань Фэй-цзы, сыгравшие в китайской истории огромную роль. Ли Сы впоследствии стал главным министром первого императора династии Цинь, силой объединившего Китай в 221 г. до н. э. Вместе со своим господином он неустанно боролся не только за политическую, но и за идеологическую унификацию. Апофеозом этой борьбы стало сожжение книг в 213 г. до н. э. Другой ученик, Хань Фэй-цзы, стал главным представителем легистской школы, давшей теоретическое обоснование политическому и идеологическому единству страны. Об этой школе речь пойдет в следующей главе.

Глава XIV
Хань Фэй-цзы и школа легистов

Феодальное общество Ранней Чжоу управлялось двумя принципами — «ли» (ритуалы, церемонии, правила поведения, обычаи) и «син» (наказания). Причем «ли» формировался неписаный кодекс чести аристократов, «цзюнь-цзы» (буквально — сын принца, князя или знатного человека), «син» же применялись к людям низкого происхождения, называемым «шу жэнь» (простые люди) или «сяо жэнь» (маленькие люди). В этом заключается смысл фразы из «Ли цзи»: «Ли не опускаются до простых людей, син не поднимаются до министров» (гл. 10).

Социальная опора легистов

Структура китайского феодального общества была сравнительно проста. Царей-ванов, принцев и князей связывали узы крови или брака. Теоретически правители каждого государства должны были подчиняться вану, а князья в самих государствах — правителю. Но в действительности знать, унаследовавшая права от предков, стала с течением времени считать свои права независимыми от их теоретической верности вышестоящим. Так, многие государства, формально признававшие власть чжоуских ванов, стали фактически независимыми, а в каждом из этих государств существовали, в свою очередь полунезависимые «дома» низшей знати. Эти многочисленные вассалы, будучи родственниками, поддерживали социальные и дипломатические контакты и порой даже занимались коммерцией в соответствии с неписаным кодексом «джентльменских соглашений». То есть, их поведение строилось на *ли.*

Находившиеся на вершине пирамиды ваны и князья напрямую не общались с простым народом. Они оставляли это на долю мелких князей, управлявших людьми в своих уделах. Чаще всего эти уделы были небольшими, а их население — незначительным. Поэтому знать могла в значительной степени управлять так, как считала нужным.

Чтобы держать подданных в покорности, применялись наказания. В древнекитайском феодальном обществе все взаимоотношения — высокого и низкого уровня — осуществлялись на основе личного влияния и личных контактов.

Распад этой системы в последние столетия Чжоу привел к далеко идущим социальным и политическим преобразованиям. Социальные различия между классом аристократов, с одной стороны, и простыми людьми, с другой, уже не были столь абсолютно очерчены. Мы видим, что уже во времена Конфуция некоторые аристократы теряли земли и титулы, а выходцы из простого сословия благодаря таланту или удаче порой добивались значительного влияния. Прежняя статичность социальных устоев ломалась. Со временем, территории больших государств увеличились еще благодаря агрессиям и захвату земель. Для ведения войны и подготовки к ней эти государства нуждались в сильном управлении, то есть управлении с высокой концентрацией власти. Как следствие, структура и функции управления стали более сложными, чем раньше.

Новая ситуация принесла и новые проблемы. Таковы были условия, с которыми сталкивались все правители государств в то время, и все школы, начиная с Конфуция, пытались разрешить эти проблемы. Однако, многие из предлагаемых решений не отличались достаточной реалистичностью, чтобы их можно было осуществить на практике. Правители нуждались не в идеалистических программах несения добра людям, но в реалистических методах разрешения новых трудностей, с которыми сталкивалось управление.

Были те, кто четко представлял себе реальную практическую политику. Правители искали совета этих людей, если их предложения оказывались эффективными, они часто становились доверенными лицами правителей, а порой и главными министрами. Таких советников называли *фан шу чжи ши, ИЛИ* «люди метода».

Их называли так потому, что они разрабатывали методы управления большими территориями, методы, которые позволяли правителю сосредоточить в своих руках большую власть и которые были понятным всем и каждому· Успешно используя их методы, человек даже среднего ума мог управлять, и управлять успешно. Некоторые

«люди метода» шли дальше и давали своей технике управления рациональное и техническое обоснование. Именно они и составили основные идеи легистской школы.

Неправильно связывать легистскую школу с юриспруденцией. Говоря современным языком, она учила теории и методам организации и руководства. Желающий организовать людей и быть их лидером найдет теорию и практику легистов по-прежнему поучительной и полезной, но только если он хочет идти по тоталитарному пути.

Хань Фэй-цзы, систематизатор школы легистов

В этой главе мы будем рассматривать Хань Фэй-цзы как кульминационную фигуру легистской школы. Он принадлежал к правящему дому государства Хань, на западе нынешней провинции Хэнань. В «Ши цзи» о нем сказано: «Вместе с Ли Сы он учился у Сюнь-цзы. Ли Сы не считал себя равным Хань Фэю» (гл. 63). Он был талантливым писателем и составил большое сочинение в пятидесяти пяти главах, носящее его имя. По иронии судьбы, он умер в 233 г. до н. э. в тюрьме в царстве Цинь, в котором его методы применялись как в никакой другом государстве, что впоследствии и позволило Цинь покорить их все. Причиной тому стали козни его бывшего соученика Ли Сы, занимавшего пост в Цинь и завидовавшего все возрастающим почестям, оказываемым Хань Фэй-цзы.

До Хань Фэй-цзы, последнего и крупнейшего теоретика легистской школы, в ней существовало три направления. Первое возглавил Шэнь Дао, современник Мэн-цзы, утверждавший, что *ши* — самый главных фактор в политике и управлении. Другое представлял Шэнь Бу-хай (ум. 337 г. До н. э.), подчеркивавший, что самым важным фактором является *фа.* Наконец, во главе третьего стоял Шан Ян, известный также как правитель области Шан, уделявший основное внимание *шу. Ши* означает «власть» или «авторитет», *фа* — «закон» или «предписания», а *шу* означает «метод» или «искусство» ведения дел и обращения с людьми, то есть «государственное ремесло».

Хань Фэй-цзы считал все три похожими и незаменимыми. Он говорил: «Мудрый правитель осуществляет свои предписания так, как если бы он был Небом и обращается 2 людьми так, как если бы он был божеством. Будучи подобным Небу, он не совершает ошибок, будучи подобен

божеству, он не сталкивается с трудностями. Его власть *гаи* усиливает строгие приказания, и ничто, с чем он встречается, не сопротивляется ему... Только тогда его законы могут осуществляться в согласии» («Хань Фэй-цзы», гл. 48). Мудрый правитель подобен Небу, ибо он действует в соответствии с законом, честно и справедливо. Таково предназначение *фа*. Он подобен божеству, поскольку он владеет искусством обращения с людьми, так что люди даже не знают, как с ними обращаются. Таково предназначение *шу*. А его власть и авторитет усиливают его приказания. Таково предназначение *гаи*. Все три есть «оружие императоров и правителей», и ни одним нельзя пренебрегать.

Легистская философия истории

Возможно, китайское традиционное почтение к прошлому обусловлено стилем мышления преимущественно аграрного населения страны. Крестьяне привязаны к земле и редко путешествуют. Они возделывают землю в соответствии с повторяющимися из года в год сезонными изменениями. Опыт прошлого достаточен для их труда, так что когда бы они не пытались создать что-то новое, они первым делом будут искать прецедент в прошлом.

Такой менталитет в значительной степени повлиял на китайскую философию, так что еще со времен Конфуция большинство философов обращались к древним авторитетам за подтверждением своих идей. Так, для Конфуция авторитетом были Вэнь-ван и Чжоу-гун начала династии Чжоу. Мо-цзы, чтобы превзойти Конфуция, апеллировал к легендарному Юю, жившему за тысячелетие до Вэнь-вана и Чжоу-гуна. Мэн-цзы, не отставая от моистов, пошел еще дальше вглубь веков до Яо и Шуня, по традиции, живших прежде Юя. Наконец, даосы, желая выиграть пальму первенства и у конфуцианцев, и у моистов, обращались к авторитету совсем уже мифических Фу Си и Шэнь-нуна, на несколько столетий опередивших и Яо, и Шуня.

Обращаясь к прошлому, философы создали регрессивную концепцию истории. Принадлежа к разным школам, они были согласны в том, что «золотой век» человечества

лежит в прошлом, а не в будущем. Движение истории, таким образом, — это нарастающее вырождение. Поэтому спасение человека состоит не в создании чего-то нового, а в возвращении к тому, что уже существовало.

Однако школа легистов, последняя из главных школ Чжоу, представляет собой исключение. Легисты прекрасно понимали меняющиеся требования времени и смотрели на них реалистично. Признавая, что люди древности были более «невинны» и в этом смысле более добродетельны, они, тем не менее, утверждали, что это обусловлено скорее материальными обстоятельствами, чем какой-то внутренней высшей добротой. Как говорил Хань Фэй-цзы, в древности «было мало людей, но много запасов, поэтому люди не ссорились. Но сегодня люди не считают, что пять детей — это много. Если каждый ребенок будет иметь пять детей, то еще до смерти деда может быть двадцать пять внуков. В итоге людей много, а запасов — мало, и даже для скудного дохода необходимо много работать. Потому люди начинают ссориться» («Хань Фэй-цзы», гл. 49).

В этих новых обстоятельствах проблемы можно разрешить только новыми методами. Только дурак не может понять этого очевидного факта. Хань Фэй-цзы так говорит об этой глупости: «Один человек из Сун пахал однажды поле. В середине поля стояло дерево, и как-то несшийся заяц ударился о дерево, сломал шею и умер. После этого человек оставил свой плуг и стал ждать в надежде, что он сможет добыть еще одного зайца. Но другого зайца он не поймал, и люди Сун смеялись над ним. Если сегодня управлять людьми методами древних правителей, это значит уподобиться человеку из Сун, сидящему под деревом... Дела идут в соответствии с временем, а приготовления совершаются в соответствии с делами» (там же).

Еще до Хань Фэй-цзы то же самое говорил и Шан Ян: «Когда главные принципы народа не соответствуют обстоятельствам, правила должны измениться. Когда условия в Поднебесной меняются, следуют другим принципам» («Книга правителя Шан», II, 7).

Концепция истории как процесса изменений для современного сознания представляется обычной, но в Древнем Китае она коренным образом расходилась с главными Идеями других школ.

Путь управления

Чтобы соответствовать новым политическим реалиям легисты предложили новые способы управления, претендовавшие, как указывалось выше, на непогрешимость. Первый необходимый шаг, утверждали они — это установить законы. Хань Фэй-цзы говорит: «Закон — это то, что записано на табличках, установлено в государственных ведомствах и распространено в народе» («Хань Фэй-цзы», гл. 38). В этих законах людям сообщается, что они должны делать, а что — не должны. Когда законы распространены, правитель должен внимательно следить за поведением народа. Поскольку он обладает *гаи,* он может наказать тех, кто нарушает законы, и наградить тех, кто следует им. Поступая так, он может успешно управлять народом, как бы многочисленен он ни был.

По этому поводу Хань Фэй-цзы говорит: «Совершенномудрый, управляя государством, не зависит от людей, самих по себе делающих добро, но делает так, что они не могут совершить зло. В государстве найдется не более десяти человек, которые сами будут делать добро; но если сделать так, что люди не смогут совершать зла, во всем государстве будет мир. Тот, кто управляет государством, использует многих и пренебрегает немногими, и поэтому беспокоится не о добродетели, но о законе» (гл. 50).

Правитель управляет людьми законом и авторитетом. Ему не требуется ни особых способностей, ни высокой добродетели. Не нужно ему и, как утверждали конфуцианцы, вдохновлять людей личным примером хорошего поведения, и править благодаря личному влиянию.

Можно выдвинуть контраргумент, что такая процедура управления не столь уж очевидна, ведь правитель должен обладать способностями и знаниями, чтобы составлять законы и надзирать за поведением людей, коих может быть очень много. На такое возражение легисты отвечают, что правителю нет необходимости все это делать самому- Если он обладает *шу,* искусством обращаться с людьми, то он может приобрести нужных людей, которые и будут все делать.

Концепция *шу* представляет и философский интерес. Она включает в себя один из аспектов старого учения об

исправлении имен. Понятие, использованное легистами, подразумевает, что «факты ответственны за имена» («Хань фэй-цзы», гл. 43).

Под «фактами» подразумеваются те, кто занимает пост в государстве, а под «именами» — названия их должностей. Эти названия указывают на то, что в идеале должны исполнять занимающие пост. Поэтому, «придерживаться фактов, ответственных за имена» значит принимать на службу людей, ответственных за идеальное выполнение ведомствами своих функций. Обязанность правителя — давать определенное имя определенному индивиду, то есть отдавать данный пост какому-то человеку. Функции данного ведомства уже определены законом и обозначены приданным ему именем. Тогда правителю нет нужды, да и необходимости, беспокоиться о том, какими способами выполняются обязанности, пока они выполняются, и выполняются хорошо. Если они исполняются, правитель вознаграждает чиновника, если нет — наказывает. Вот и все.

Можно спросить: как правитель должен узнать, какой человек лучше всего подходит для определенной должности? Легисты отвечают, что это тоже можно узнать благодаря *шу,* или методам управления. Хань Фэй-цзы говорит: «Когда министр объявляет о своих притязаниях, правитель дает ему задание в соответствии с его притязаниями, но возлагает на него полную ответственность за исполнение. Если исполнение соответствует заданию, а задание соответствует тому, на что человек претендовал, его награждают. Если исполнение не соответствует заданию, а задание не соответствует тому, на что человек претендовал, его наказывают» (гл. 7). Если подобное повторится несколько раз и правитель будет строг в награждении и наказании, неспособные люди больше не осмелятся занимать пост, даже если им его предлагать. Так все неспособные будут устранены, а должности останутся тем, кто может успешно исполнять их функции.

Тем не менее, по-прежнему остается один вопрос: как правитель может знать, действительно ли «факт» соответствует своему «имени»? Легисты отвечают: если правитель не имеет сложившегося мнения, он должен проверить результат. Ведь если он не уверен, что его повар

хорош, он может решить дело, просто попробовав приготовленную им еду. Не всегда нужно судить о результатах самому. Можно назначить для вынесения решения других но эти судьи, в свою очередь, будут нести строгую ответственность за свои имена.

Таким образом, как утверждали легисты, предлагаемый ими способ управления понятен всем и каждому. Правитель должен сохранить в своих руках лишь распоряжение наградами и наказаниями. Тогда он будет управлять «недеянием, но при этом не будет ничего, что не было бы сделано».

Награды и наказания Хань Фэй-цзы называет «двумя рукоятями правителя» (гл. 7). Их эффективность обусловлена тем, что природе человека свойственно искать выгоды и избегать вреда. Хань Фэй-цзы говорит: «Управляя Поднебесной, нужно действовать в соответствии с человеческой природой. Человеческой природе свойственны чувства любви и ненависти, поэтому награды и наказания действенны. Когда награды и наказания эффективны, запреты и приказы могут быть установлены, и путь управления будет завершен» (гл. 48).

Ученик Сюнь-цзы Хань Фэй-цзы был убежден, что человеческая природа зла. Но он не воспринимал концепцию учителя о культуре как средство изменить человеческую природу и привнести в нее что-то доброе. Он, как и другие легисты, утверждал: только потому, что человеческая природа такова, каковая есть, предлагаемый ими, легистами, путь управления является практичным. Легисты предлагали свои методы управления, основываясь на том, что человек таков, каков он есть, а не на том, что его следует сделать таким, каким он должен быть.

Легизм и даосизм

«Не делать ничего, и при этом нет ничего, что не было бы сделано». Эта даосская идея *у вэй* (недеяние) была также и легистскои идеей. Согласно Хань Фэй-цзы и другим легистам, единственная великая добродетель, требуемая от правителя — это следовать ходу недеяния. Он не должен ничего делать сам, но должен заставлять других

все делать для него. Хань Фэй-цзы говорит: «Как сияют луна и солнце, сменяются четыре сезона, разбегаются облака и дует ветер, так и правитель не обременяет свое сердце знанием, а себя самого — себялюбием. Он возлагает хорошее управление или беспорядок на законы и методы шу; оставляет правильное и неправильное разрешаться наградами и наказаниями и относит тяжесть и легкость к равновесию весов» (гл. 29). Другими словами, в руках правителя — все инструменты и механизмы управления. Обладая ими, он не делает ничего, но при этом нет ничего, что не было бы сделано.

Даосизм и легизм представляют две крайности в китайской мысли. Даосы утверждали, что человек изначально абсолютно невинен, легисты же — что он абсолютно зол. Даосы проповедовали полную индивидуальную свободу, легисты — полный контроль государства и общества. Тем не менее, в понятии «недеяния» обе крайности встречаются. Значит, они имеют что-то общее.

Несколько иными словами представители позднего периода развития классической даосской мысли также говорили о легистском пути управления. В «Чжуан-цзы» мы находим пассаж, говорящий о «пути использования людей». В нем различаются деяние и не-деяние, «быть использованным Поднебесной» и «использование Поднебесной». Недеяние — это путь использования Поднебесной, а деяние — путь быть использованным Поднебесной. Цель правителя — править всей Поднебесной. Потому, его обязанности и долг не в том, чтобы делать что-то самому, а в том, чтобы поручить это другим. Его метод управления — недеянием использовать Поднебесную. Обязанности и долг подчиненных — принимать приказы и действовать в соответствии с ними. Функция подчиненного — делами служить Поднебесной: «Верхи должны недеянием поставить себе на службу Поднебесную, а низы должны делами своими служить Поднебесной. Таков неизменный порядок» (Перевод В. Малявина. «Чжуан-цзы», гл. 13).

Далее «Чжуан-цзы» продолжает: «Посему те, кто в Древности управляли Поднебесной, не искали применения своему уму, даже если знание их охватывали Небо и Землю. Они не говорили от себя, даже если постигли до

конца природу вещей. Они не предпринимали никаких действий, даже если могли свершить любое дело в пределах четырех морей» (Перевод В. Малявина, там же). Правитель должен быть таким, ибо если он размышляет о чем-то, значит есть что-то, о чем он не размышляет, а его обязанность и долг — размышлять о всех вещах в свое правление. Решение для него состоит в том, чтобы не пытаться размышлять, говорить и действовать самому, а всего лишь заставлять других размышлять, говорить и действовать от его имени. Только так он не совершает ничего, но при этом нет ничего, что бы не совершалось.

Далее описывается детальный путь «использования Поднебесной» правителем: «Древние, постигшие Великий Путь, сначала прозревали Небо, а Путь и его свойства шли следом. Когда Путь и его свойства были явлены воочию, следом шли человечность и долг, потом — удел каждой вещи, потом формы и имена, потом предписания и обязанности, потом изучение и расследование, потом суждение об истинном и ложном, потом награда и наказание. После того, как стали явными награды и наказания, умные и глупые, благородные и презренные, достойные и ничтожные заняли подобающие им места и каждому был предписан его непреложный удел, соответствующий его способностям... Это и называлось Великим Равновесием, вершиной правления» (Перевод В. Малявина, там же).

Очевидно, что последняя часть этой программы схожа с легистской концепцией. «Когда древние рассуждали о Великом Пути, об образах и именах речь заходила лишь на пятой ступени, а на девятой ступени полагалось говорить о наградах и наказаниях. Начать наставление с образов и имен — значит не понимать основы. Прежде времени толковать о наградах и наказаниях — значит не понимать их истока... Это значит обладать лишь орудиями правления, но не Путем правления. Так можно служить миру, но нельзя заставить мир служить себе. О таких говорят: "Искусные спорщики — у каждого свой любимый уголок"» (Перевод В. Малявина, там же).

Здесь мы видим критику легистов даосами. Легистский путь управления требует от властителя неэгоистичности и беспристрастия. Он должен наказывать тех, кого следует

наказать, даже если это его друзья и родственники. Он должен награждать тех, кого следует наградить, даже если это его враги. Если он несколько раз оступится, сломается весь механизм. Такие требования слишком велики для человека среднего ума. Правильно следовать им может только совершенномудрый*.

Легизм и конфуцианство

Конфуцианцы утверждали, что людьми следует управлять *ли* и моралью, а не законом и наказаниями. Они придерживались традиционного пути управления, но не понимали, что условия, когда то делавшие этот путь реальным, изменились. Они были слишком консервативны в этом отношении. В другом же они были в то же время достаточно революционны, их идеи отразили ход времени. Они более не придерживались традиционных социальных различий, основанных на случайности рождения или удачи. Конфуций и Мэн-цзы, правда, говорили о различиях между благородным человеком и низким человеком. Однако даже для них эти различия зависели, в первую очередь, от нравственной ценности индивида и не обязательно основывались на наследственной социальной градации.

В начале главы мы указывали, что в китайском раннефеодальном обществе знатью управляли *ли,* а простым народом — наказаниями. Конфуцианское требование, чтобы не только знатью, но и всеми людьми управляли с помощью *ли,* а не наказаний, был на самом деле требованием установления более высокого стандарта поведения для всех. В этом смысле конфуцианство было революционно.

Легисты не проводили классового различия. Каждый был равен перед законом и правителем. Легисты поступали наоборот — не возвышали всех людей до более высокого

* Связь между легистами и даосами видна не только из наличия в трактате «Хань Фэй-цзы» глав, комментирующих «Дао-дэ цзин», но и из некоторых, недавно обнаруженных археологами текстов, ярким примером которых является синкретический даосско-легистский памятник «Хуан-ди сы цзин» («Четыре канона Желтого Императора»), считавшийся до недавнего времени утерянным — *прим. ред.*

стандарта поведения, но принижали знать, отбрасывая *ли* и полагаясь только на награды и наказания для всех.

Конфуцианцы показали себя идеалистами, а легисты — реалистами. Вот почему в китайской истории первые всегда упрекали последних в грубости и вульгарности, а последние первых — в педантизме и непрактичности.

Глава XV
Конфуцианская метафизика

В главе XII мы говорили, что «И цзин», или «Книга перемен» (известная также как просто «И») изначально была гадательной книгой. Позднее конфуцианцы дали ей космологическое, метафизическое и этическое толкования, составившие так называемые «Десять крыльев»,

О космологической концепции «Крыльев» мы говорили в главе III и вернемся к ней снова в главе XXIII. Сейчас же мы обратимся к метафизическим и этическим идеям, представленным в «Крыльях» и «Чжун юн».

«Чжун юн», или «Срединное и неизменное» — глава из «Ли цзи» («Книги ритуалов»). Традиция приписывает ее Цзы-сы, внуку Конфуция, но на самом деле большая ее часть была написана позднее. «Десять крыльев» и «Чжун юн» — последний этап в развитии раннего конфуцианства. Эти тексты представляют собой настолько значительный метафизический интерес, что неодаосы III-IV вв. считали «И цзин» одним из трех важнейших философских канонов. Два других - «Дао-дэ цзин» и «Чжуан-цзы».

Император династии Лян У-ди (502-549), сам будучи буддистом, написал комментарий к «Чжун юну», а в X—XI вв. монахи чаньской школы буддизма тоже создали к нему комментарии, давшие начало неоконфуцианству.

Принципы вещей

Главная метафизическая идея «Крыльев» — *Дао.* Однако это *Даю* отлично от *Дао* даосов. Для последних *Дао* безымянно, неименуемо. Но для авторов «Крыльев» *Дао* не только именуемо, но и, строго говоря, только оно одно и может так именоваться.

Мы можем различить эти два понятия, называя *Дао* даосов *Дао,* а *Дао* «Крыльев» — *дао. Дао* даосов — единое «то», что порождает все вещи и изменения вещей в космосе. В «Крыльях» же *дао* множество: они являются принци-

пами, каждый из которых управляет какой-то категорией вещей в космосе. Отчасти они аналогичны понятию «универсалии» в западной философии. Гунсунь Лун, как мы видели, считал такой универсалией «твердость». «Твердость» заставляет все конкретные объекты в нашем физическом космосе быть твердыми. Точно так же в «Крыльях» то, благодаря чему вещи являются твердыми, называется *«дао* твердости». *Дао* твердости существует отдельно от твердости индивидуальных физических объектов и составляет именуемый метафизический принцип.

Таких *дао* множество. Есть *дао* монарха и *дао* министра, *дао* отца и *дао* сына. Они — то, чем должны быть монарх, министр, отец и сын. Каждое из них имеет какое-то имя, и индивиды должны в идеале действовать в соответствии со своими именами. Здесь мы вновь встречаемся с теорией исправления имен Конфуция. Для него, однако, эта теория была лишь этической, здесь же она обретает и метафизический смысл.

«И цзин» изначально была гадательной книгой. Манипуляция со стеблями тысячелистника давала определенную черту какой-то гексаграммы, а комментарий «Книги перемен» давал ответ на вопрос. Эти комментарии должны были применяться в разных конкретных случаях. Подобная процедура привела создателей «Крыльев» к понятию формулы. Рассматривая с этой точки зрения «Книгу перемен», они решили, что комментарии к гексаграммам и отдельным чертам представляют собой формулы, каждая из которых выражает один или более универсальных принципов — *дао.* Таким образом, комментарии к 64 гексаграммам и 384 отдельным чертам суть все возможные *дао* космоса.

Гексаграммы и отдельные черты считались графическими символами этих всеобщих *дао.* В «Крыльях» (III) сказано: «Я состоит из символов». Эти символы схожи с переменными символической логики. Переменная заменяет класс или какое-то число классов конкретных объектов. Принадлежащий к определенному классу и удовлетворяющий определенным условиям объект может быть вставлен в определенную формулу с определенной переменной. То есть, он может соответствовать какой-то гексаграмме или отдельной черте гексаграммы, причем гексаграммы и черты берутся как символы. Эта формула представляет собой *дао,* которому должны подчиняться объекты этого

класса. С точки зрения гадания, если объекты подчиняются формуле, им будет сопутствовать удача, если нет — несчастье. С точки зрения морали, если они подчиняются — они правильные, если нет — неправильные.

Например, первая гексаграмма Цянь символизирует зрелость, а вторая гексаграмма Кунь — послушание. Все, что удовлетворяет принципу зрелости, может подходить к формуле, в которой встречается символ Цянь, а все, что удовлетворяет принципу послушания, может подходить к формуле, в которой встречается символ Кунь. Поэтому, комментарии к гексаграмме Цянь и ее отдельным чертам представляют *дао* всех зрелых вещей в космосе, а комментарии к гексаграмме Кунь и ее отдельным чертам представляют *дао* всех послушных вещей.

Так, в «Крыльях» (I) под гексаграммой Кунь сказано: «Если выдвинется — заблудится и потеряет путь. Если покорно последует — обретет правильный [путь]». А в (IV) сказано: «Хотя *инь* обладает красотой, сдерживает их на службе правителю и не осмеливается искать успеха для себя. Это — *дао* Земли, жены, подданного. *Дао* Земли не в том, чтобы жаждать славы успеха, но в том, чтобы от имени другого вести вещи к должному исходу».

Прямо противоположна гексаграмма Цянь, символизирующая Небо, мужа, правителя. Комментарии к этой гексаграмме и ее чертам представляют *дао* Неба, мужа, правителя.

Чтобы узнать, как быть правителем или мужем, нужно посмотреть, что в «И цзине» сказано под гексаграммой Цянь, а чтобы узнать, как быть подданным или женой, нужно взглянуть на гексаграмму Кунь. Так, в «Крыльях» (III) сказано: «Расширяя использование гексаграмм и их применение к новым классам, обретаешь все, что можно сделать в Поднебесной... Что завершает И? *И* открывает двери к мириаду вещей и завершает дело человека. Оно охватывает все царствующие принципы мира. Это, не более и не менее, завершает И».

У *И* три значения: легкость и простота, изменение и перемены, постоянство. Изменения и перемены касаются индивидуальных вещей. Простота и постоянство относятся к дао — подлежащим принципам. Вещи изменяются, но дао неизменны. Вещи сложны, но *дао* просты.

7 Зак. 3724

Дао порождения вещей

Кроме *дао* каждого класса вещей, есть еще и *Дао* всех вещей в целом. Другими словами, кроме отдельных многих *дао* есть еще всеобщее единое *Дао,* управляющее порождением и изменением всех вещей. В «Крыльях» (III) сказано: «Одно *ян* и одно *инь* — это называется *Дао.* То, что исходит от этого, есть доброта, а то, что тем самым завершается, есть природа [человека и вещей]». Таково Дао порождения вещей, и это порождение есть главное достижение космоса. В «Крыльях» (III) сказано: «Высшая благая сила *(дэ)* Неба — способность порождать».

Если вещь порождается, должно быть что-то, способное ее породить, и что-то, дающее материал для порождения. Первое является активным началом, а второе — пассивным. Активное начало — это зрелое *ян,* а пассивное — послушное *инь.* Для возникновения вещей необходимо взаимодействие этих двух начал. Отсюда: «Одно *ян* и одно *инь* — это и есть Дао».

Все в зависимости от отношения к другим вещам может быть в одном смысле *ян,* а в другом — *инь.* Например, человек является *ян* по отношению к своей жене, но *инь* по отношению к своему отцу. Но метафизическое *ян,* порождающее все вещи, может быть только *ян,* а метафизическое *инь,* из которого рождаются все вещи — только *инь.* Отсюда положение: «Одно *ян* и одно *инь* — это называется *Дао».* Здесь об *инь* и *ян* говорится в абсолютном смысле.

Необходимо отметить, что в «Крыльях» две линии рассуждений. С одной стороны, говорится о космосе и конкретных вещах, с другой — о системе абстрактных символов самой «Книги перемен». «Великий Предел порождает две формы. Две формы порождают четыре образа. Четыре образа порождают восемь триграмм» (III). Хотя позднее это положение легло в основу метафизики и космологии неоконфуцианцев, оно говорит не о реальном космосе, а о системе символов «И цзина». Однако, у этих символов и формул есть точные копии в самом космосе. Поэтому, две нити рассуждений взаимоперемешиваются. Так, положение «одно *ян* и одно *инь* — это называется *Дао»* говорит о космосе. Но оно заменяется другим высказыванием: «Великий Предел порождает две формы». *Дао* эквивалентно Великому Пределу, а *инь* и *ян* — двум формам.

В «Крыльях» (III) сказано: «Высшая благая сила *(дэ)* Неба — порождение... Порождать и воспроизводить — функция *И».* В данном случае мы опять видим две линии суждений: первая говорит о космосе, вторая — об «И цзине». При этом они взаимозаменяются.

Дао изменения вещей

Одно из значений *И* — «изменения» и «перемены». В «Крыльях» подчеркивается, что все вещи во вселенной находятся в постоянном процессе изменения. Комментарий к третьей черте одиннадцатой гексаграммы гласит: «Нет глади без выбоин; нет ухода без возвращения». В соответствии с этой формулой все вещи претерпевают изменения. Таково *Дао* изменения вещей.

Если вещи суждено достичь своего завершения и состояние завершения должно сохраниться, этот процесс должен происходить в правильном месте, правильным образом и в правильное время. В комментариях «И цзина» правильность обычно обозначается словами *чжэн* (должный, соответствующий) и *чжун* (середина, центр). В отношении *чжэн* в «Крыльях» (I) сказано: «Должное место женщины внутри, должное место мужчины вовне. Должное положение мужчины и женщины — великий принцип Неба и Земли... Когда отец является отцом, а сын — сыном; когда старший брат является старшим братом, а младший брат — младшим; когда муж является мужем, а жена — женой — тогда путь семьи правильный. Когда он правилен, Поднебесная устанавливается».

Чжун означает «не слишком много и не слишком мало». Естественная склонность человека — брать слишком много. Потому, избыточность называется великим злом и в «Крыльях», и в «Дао-дэ цзине». В последнем говорится о *фанъ* (обращение, гл. 40) и *фу* (возвращение, гл. 16), в «Крыльях» также говорится о *фу.* Так называется 24 гексаграмма. «Крылья» (I) свидетельствуют: «В *фу* проявляется разум Неба и Земли».

В «Крыльях» (VI) с помощью понятия *фу* объясняется порядок расположения шестидесяти четырех гексаграмм. Изначально «И цзин» делился на две книги. Первая из

них, утверждается в (VI), говорит о мире природы, а другая — о мире человека. В первой книге сказано: «Небо и Земля порождают мириады вещей. Пространство между Небом и Землей заполнено вещами. Поэтому, за [гексаграммой] Цянь [Небо] и [гексаграммой] Кунь [Земля] следует гексаграмма Дунь, что означает "полнота"». Затем показывается, что за каждой гексаграммой обычно следует противоположная ей.

Во второй книге там же (VI) сказано: «За существованием Неба и Земли следует существование мириада вещей. За существованием мириада вещей следует различение мужского и женского. За этим различением следует различение мужа и жены. За этим различением следует различение отца и сына. За этим различением следует различение правителя и подданного. За этим различением следует различение высших и низших. За этим различением следуют ритуал и справедливость». Далее, как и в случае с первой частью «И цзина», показывается, что за каждой гексаграммой обычно следует противоположная ей.

Шестьдесят третья гексаграмма называется «Цзи цзи», «Уже конец». И здесь в «Крыльях» говорится: «Но нет конца вещей. Поэтому за "Цзи цзи" следует "Вэй-цзи" [«Еще не конец», 64 гексаграмма]. Этой гексаграммой *[И]* закрывается».

Согласно толкованию «Крыльев», расположение гексаграмм отражает по крайней мере три идеи: что все происходящее в космосе, как природное, так и человеческое, составляет непрерывную цепь естественного порядка событий; что в процессе развития все включает в себя свое собственное отрицание; что в процессе развития «нет конца вещей».

Идея «Крыльев» согласуется с идеей «Дао-дэ цзина», что для достижения успеха необходимо беспокоиться о том, чтобы не быть слишком успешным, а для того, чтобы избежать потерь, необходимо дополнять их чем-то противоположным. В «Крыльях» (III) сказано: «Тот, кто держит в уме опасность, сохранит свое место. Тот, кто держит в уме разрушение, выживет. Тот, кто держит в уме беспорядок, окажется в мире. Поэтому благородный человек, когда кругом спокойствие, не забывает об опасности. Действуя, он не забывает о разрушении. Когда народ управляется, он не забывает о беспорядке. Поэтому, будучи сам в безопасности, он может защитить государство.

«Крылья» также разделяют с Лао-цзы мысль о том, что скромность и простота — великие добродетели. В «Крыльях» (I) отмечается: «Путь Неба в том, чтобы уменьшить разросшихся и увеличивать скромных. Путь Земли в том, чтобы ниспровергать разросшихся и давать волю скромным... Путь человека в том, чтобы ненавидеть разросшихся и любить скромных. Наверху скромность прибавляет славы, внизу она не остается незамеченной. Такова конечная цель благородного человека».

Середина и гармония

Идея *чжун* предельно полно отражена в «Чжун юн», или «Срединном и неизменном».

Чжун подобна аристотелевской «золотой середине». Некоторые полагают, что она подразумевает только не делать вещи больше, чем наполовину, что совершенно неверно. Подлинное значение *чжун* — не делать слишком много и слишком мало, то есть делать ровно столько, сколько нужно. (Предположим, что кто-то едет из Вашингтона в Нью-Йорк. Остановиться в Нью-Йорке будет то, что нужно, проехать дальше до Бостона — значит сделать больше, чем нужно, а остановиться в Филадельфии — значит сделать слишком мало.) Поэт Сун Юй, живший в III в. до н. э., в одном из стихотворений в прозе так описывает красивую девушку: «Будь она на один дюйм выше, она была бы слишком высока. Будь она на один дюйм ниже, она была бы слишком маленькой. С пудрой ее лицо было бы слишком белым, с румянами ее лицо было бы слишком красным» («Вэнь сюань», цз. 19). В описании говорится, что ее фигура и стан были «в самый раз». Конфуцианцы называли это *чжун*.

Время — очень важный фактор в идее «быть в самый раз». В самый раз носить зимой меховую одежду, но едва ли стоит делать это летом. Поэтому, конфуцианцы часто использовали в сочетании со словом *чжун* слово *гаи* («время» или «своевременный») — *ши чжун*. Например, Мэн-цзы говорил о Конфуции: «Когда было нужно идти на службу — шел; когда было нужно оставаться вне службы — оставался; когда было нужно долго служить —

долго служил; когда было нужно быстро уйти — быстро уходил. Таков был Конфуций» («Мэн-цзы», IIа, 22). Поэтому, «среди совершенномудрых Конфуций был своевременным» (Vb, 1).

В «Чжун юн» сказано: «Не иметь чувства удовольствия или гнева, печали или радости, не "бить ключом" — вот что значит быть в состоянии *чжун.* Если эти чувства бьют ключом, но в правильном равновесии — это значит быть в состоянии *хэ* [гармонии]. *Чжун* — это главная основа Поднебесной. *Хэ* — великий путь для Поднебесной. Когда *чжун* и *хэ* установлены, Небо и Земля занимают правильное положение, и все творения процветают» (гл. 1). Когда чувства не проявляются, разум не заходит слишком далеко и не остается неразвитым. Его «в самый раз». Таково состояние *чжун.* А когда чувства проявляются, но в правильном равновесии, это тоже состояние *чжун,* ибо гармония рождается из *чжун,* и именно *чжун* приводит к гармонии то, что в ином случае находилось бы в несогласованности.

Сказанное о чувствах относится также и к желаниям. И в социальных отношениях, и в личном поведении есть установленные границы удовлетворения желаний и выражения чувств. Если все желания и чувства человека удовлетворены и выражены до должного предела, он достигает гармонии с самим собой, что приводит к духовному равновесию. Точно так же, если все желания и чувства составляющих общество людей удовлетворены и выражены до должного предела, в обществе наступает внутренняя гармония, что обеспечивает мир и порядок.

Гармония — это примирение различий в единстве. В «Цзо чжуань» приводится речь государственного деятеля по имени Янь-цзы (ум. 493 г. до н. э.), в которой он проводит различие между гармонией и единообразием. Гармония, говорит он, подобна приготовлению еды. Так, для того, чтобы приготовить рыбу, берут воду, уксус, маринады, соль и сливы. Из всего этого возникает новый вкус, не похожий ни на уксус, ни на маринады. Единообразие же можно сравнить с попыткой подсластить воду водой или свести мелодию к одной ноте. В обоих случаях нет ничего нового. Таково различие между китайскими словами *тун* и *хэ. Тун* означает единообразие, несовместимое с различием. *Хэ* означает гармонию, которая отнюдь не несовместима с различием. Наоборот, она возможна, когда различия сходятся в единстве. Но различия должны находиться в правильной пропорции, чтобы достичь гармонии. Достижение гармонии — это и есть функция *чжун.*

Хорошо организованное общество — это органичное единство, в котором люди различных талантов и занятий занимают подобающие им места, исполняют подобающие им функции; их желания в равной степени удовлетворены, и они не вступают в конфликт друг с другом. Идеальный мир — это тоже гармоничное единство. «Чжун юн» говорит: «Мириады вещей взращиваются вместе, не нанося вреда друг другу. Всем путям следуют без столкновений. Это то, что делает Небо и Землю великими» (гл. 30).

Такая гармония, охватывающая не только человеческое общество, но и пронизывающая весь космос, называется Великой гармонией. В «Крыльях» (I) сказано: «Как обширна порождающая сила [гексаграммы] Цянь... Совместно охранять Великую гармонию — поистине, это полезно и благоприятно».

Простое и обычное

В «Чжун юн» сказано: «То, что даровано Небом, зовется природой. Следование природе зовется *Дао.* Следование *Дао* зовется духовной просветленностью. *Дао* — это то, без чего человек не может обойтись ни секунды. То, без чего человек может обойтись, не есть Дао» (гл. 1). Здесь мы сталкиваемся с идеей простого и обычного — еще одного важного понятия «Чжун юна». Это понятие выражено словом *юн* в заглавии текста.

Каждому ежедневно необходимо есть и пить. Поэтому есть и пить — это простые и обычные действия человека, ведь он попросту не может без них обойтись. Это не касается человеческих взаимоотношений и нравственных добродетелей. Некоторые считают их настолько простыми и обычными, что не придают им высокой ценности. Но при всей своей простоте они настолько важны, что человек не может без них обойтись. Есть и пить, вступать в человеческие взаимоотношения и обладать нравственными добродетелями — значит следовать природе человека. Это не что иное, как *Дао.* А духовная просветленность и нравственное наставление — не что иное, как следование *Дао.*

Раз *Дао* — это то, без чего человек не может обойтись, зачем нужна еще и духовная просветленность? Ответ в том, что хотя люди до некоторой степени действительно следуют *Дао,* далеко не все достаточно просветлены, чтобы осознать это. В «Чжун юн» сказано: «Среди людей нет таких, кто бы не ел и не пил, но лишь немногие наслаждаются вкусом» (гл. 4). Духовная просветленность призвана дать людям понимание того, что все они в большей или меньшей степени следуют *Дао* и тем самым заставить их осознавать свои действия.

Далее, хотя все люди необходимо вынуждены так или иначе следовать *Дао,* не все могут довести это до совершенства. Так, невозможно жить в обществе и не вступать в человеческие взаимоотношения; при этом тех, кто полностью соответствует предъявляемым ими требованиям, очень мало. Предназначение духовной просветленности — довести до совершенства то, что человек, являясь таковым, уже исполняет в большей или меньшей степени.

В «Чжун юн» сказано: «*Дао* благородного человека очевидно и при этом непостижимо. Обычные мужчина и женщина во всем своем невежестве могут что-то знать о нем, но даже совершенномудрыи находит в его совершенстве то, чего он не знает. Обычные мужчина и женщина при всей своей глупости могут следовать ему, но даже совершенномудрыи находит в его совершенстве то, чему он не может следовать... Поэтому, *Дао* благородного человека начинается с отношения между мужем и женой, но в своем наивысшем развитии достигает всего, что есть между Небом и Землей» (гл. 12). Таким образом, хотя все люди, даже невежественные и глупые, в некоторой степени следуют *Дао,* для достижения просветленности и совершенства необходима духовная сила.

Просветленность и совершенство

В «Чжун юн» совершенство описывается как *чэн* (искренность, подлинность) вкупе с просветленностью. «Развитие от совершенства к просветленности называется природой. Развитие от просветленности к совершенству называется духовной силой. Где есть совершенство, там есть и просветленность. Где есть просветленность, там есть и совершенство» (гл. 21). То есть, понимающий всю значимость простых и повседневных поступков, таких как еда, питье и человеческие взаимоотношения, уже является мудрецом. Так же и тот, кто совершенствует то, что он понимает. Нельзя полностью осознать значение этих вещей, не следуя им. Нельзя совершенствовать их, не поняв полностью их значения.

В «Чжун юн» сказано: «Качество *чэн* состоит не только в самосовершенствовании, но и в том, чтобы тем самым совершенствовать все вещи. Самосовершенствование основано на качестве *жэнъ* [гуманность]. Совершенствование других вещей основано на мудрости. В этом добродетель природы. Это путь, которым внутреннее и внешнее приходят к единству» (гл. 25). Смысл пассажа понятен, хотя, похоже, слова «гуманность» и «мудрость» следовало бы поменять местами.

В «Чжун юн» также сказано: «Только тот, кто обладает наибольшей *чэн,* может развить свою природу до предела. Если он может это, он может сделать то же и с природой других людей. Если он может сделать это, он может сделать то же и с природой вещей. Если он может сделать это, он может участвовать в изменении и взращивании превращений Неба и Земли. Будучи способен на это, он может составить триаду с Небом и Землей» (гл. 22).

Совершенствуя себя, необходимо совершенствовать и других. Невозможно совершенствоваться самому, не обращая внимания на совершенствование других. Ведь развить до предела свою собственную природу можно только через человеческие взаимоотношения, то есть в сфере общества. Это возвращает нас к Конфуцию и Мэн-цзы, утверждавших, что для самосовершенствования необходимо практиковать *чжун, гиу* и гуманность, то есть помогать другим. Самосовершенствоваться — значит развивать до предела полученное от Неба. А помогать другим — значит участвовать в изменении и взращивании превращений Неба и Земли. Поняв значение этих вещей, становишься способным составить триаду с Небом и Землей. Это понимание «Чжун юн» называет просветленностью, а способность войти в триаду — совершенством.

Необходимо ли для достижения триединства что-нибудь сверхъестественное? Нет, необходимо лишь исполнение простого и обычного, в должной мере и с пониманием их значимости. Поступая так, обретаешь единство внутрен-

него и внешнего, что есть не просто триаду Небо—Земля-Человек, но и подлинное единство с Небом и Землей. Следуя таким путем, можно достигнуть потустороннего и при этом не потерять посюстороннего. Именно с этих позиций позднее неоконфуцианцы критиковали «потустороннюю» философию буддизма.

Таков конфуцианский путь совершенствования разума до единения индивида с космосом. Он отличается от даосского, заключающегося в отбрасывании знания во имя освобождения разума от земных различий между «этим» и «другим». Конфуцианский же метод состоит в том, чтобы, распространяя любовь, возвышать разум над обычным различением «себя» и «других вещей».

Глава XVI
Мировая политика и мировая философия

«История никогда не повторяется», но при этом «нет ничего нового под солнцем». Наверное, истина заключается и в том, и в другом. С «китайской» точки зрения, если говорить о международной политике, история мира сегодняшнего, как и последних веков, повторяет китайскую историю периодов Чунь-цю и Чжань-го.

Политические условия, предшествовавшие объединению страны под властью Цинь

Период Чунь-цю (722—481 гг. до н. э.) назван так по названию хроники «Чунь-цю» или «Анналы Весен и Осеней», повествующей об этой эпохе. А период Чжань-го (480—222 гг. до н. э.), или «Борющихся царств», назван так потому, что был свидетелем интенсивных войн между феодальными государствами. Как мы видели, поведение людей в феодальную эпоху регулировалось *ли* (церемонии, ритуалы, нормы, благопристойности). Но *ли* регулировали поведение не только индивида, но и государства в целом. Некоторые из них приличествовали мирному времени, другие же — военному. Эти мирные и военные *ли,* соблюдаемые одним государством в отношении другого, были прообразом того, что мы сейчас называем международным правом.

Мы видим, что в последнее время международное право становится все более и более неэффективным. Мы часто становились свидетелями того, как одна нация нападала на другую без ультиматума и объявления войны, и как самолеты одной нации бомбили госпитали другой, уверяя, что они не видели красных крестов. Упомянутые выше периоды китайской истории также наблюдали упадок *ли.*

В эпоху Чунь-цю еще оставались люди, уважавшие международные *ли.* В «Цзо чжуань» сообщается о знаме-

нитой битве при Хун, произошедшей между государствами Сун и Чу в 638 г. до н. э. Сунский Сян-гун, человек старых правил, лично вел войска Сун. В какой-то момент, когда армия Чу переходила реку, чтобы встать в боевой порядок, сунский полководец попросил Сян-гуна немедленно начать атаку, пока армия противника не закончила форсирование реки. Но Сян-гун ответил, что он не будет атаковать армию, не вставшую в боевой порядок. Битва закончилась сокрушительным поражением сунской армии, а сам Сян-гун был ранен. Тем не менее, он не пожалел о своем первоначальном решении, сказав: «Благородный человек не наносит вторую рану тому, кто уже ранен, и не берет в плен тех, у кого седые волосы». Эти слова привели в бешенство одного из полководцев, который сказал князю: «Если воздерживаться от нанесения второй раны хорошо, то почему бы не воздержаться и от нанесения первой? Если не брать в плен тех, у кого седые волосы, то почему бы просто не сдаться врагу?» («Цзо чжуань», 22 год Си-гуна). Слова Сян-гуна соответствовали традиционным *ли* и рыцарскому духу феодальных воинов. Сказанное полководцем отражало новую практику меняющегося времени.

Интересно, хотя и неутешительно, отметить, что все известные методы, которые используют государственные мужи сегодня для сохранения мира, ничуть не отличаются от тех, что безуспешно применялись в Китае в ту далекую эпоху. Например, в 551 г. до н. э. состоялся съезд князей по вопросу об «ограничении армий» («Цзо чжуань», 27 год Сян-гуна). Позднее, было выдвинуто предложение поделить «Поднебесную» на две «сферы влияния» — восточную во главе с правителем царства Ци под титулом Восточного императора и западную во главе с правителем царства Цинь под титулом Западного императора («Ши цзи», гл. 46). Также составлялись различные альянсы государств. В период Чжань-го они основывались по двум моделям: «вертикальной», с севера на юг, и «горизонтальной», с запада на восток. В то время было семь крупных государств, из которых самым агрессивным было Цинь. Вертикальный союз был заключен шестью государствами именно против Цинь, которое лежало на крайнем западе. Горизонтальные же альянсы заключало само Цинь с одним или несколькими царствами для того, чтобы напасть на

другие. Поэтому, линия такого «союза» и простиралась с запада на восток.

Политика Цинь заключалась в том, чтобы «создавать союз с далекими государствами и нападать на ближние». Таким путем оно успешно ломало составленные против него вертикальные союзы. Благодаря своему превосходству в «сельском хозяйстве и войне» и активному использованию «пятой колонны» в других царствах, Цинь, в результате кровавых кампаний, смогло покорить их одно за одним и, наконец, в 221 г. до н. э. объединило весь Китай. Затем правитель Цинь пожаловал себе пышный титул Первого Циньского Императора (Цинь Ши Хуан-ди), под которым и вошел в историю. Так был уничтожен феодализм и впервые в истории была создана централизованная китайская империя под властью династии Цинь.

Объединение Китая

Хотя Цинь Ши Хуан-ди и был первым объединителем страны, идею такого единства многие люди вынашивали задолго до него. Так, в «Мэн-цзы» сообщается, что на вопрос лянского Хуэй-вана: «Как Поднебесная может быть в мире?» Мэн-цзы ответил: «Когда есть единство, будет и мир». «Но кто может объединить Поднебесную?» — спросил Хуэй-ван. «Тот, кто не наслаждается убиением людей, может объединить ее», — ответил Мэн-цзы (Ia, 6). Слова Мэн-цзы ярко отражают чаяния времени.

Нередко переводимое как «мир» китайское слово *тянь-ся* буквально означает «все, что под Небом». Некоторые переводят это как «империя», полагая, что в древности *тянься* ограничивалась для китайцев лишь территорией самих китайских государств. Это верно, но нельзя смешивать смысл термина с воспринимаемым людьми какой-то эпохи его пространственным ограничением. Последнее обусловлено конкретными знаниями людей в конкретную эпоху, а первая есть вопрос дефиниции. Ведь мы не можем утверждать, что слово *жэнь* (люди) следует переводить как «китайцы» только потому, что в древности китайцы подразумевали под *жэнь* принадлежащих к китайской крови. Когда древние китайцы говорили о *жэнь,* они подразумевали «человеческие существа», хотя их знание о таковых в то время и ограничивалось жившими на тер-

ритории Срединного государства. Точно так же, когда они говорили о *тянься,* они подразумевали «весь мир», хотя этот мир и не простирался для них за пределы китайских государств.

Еще со времен Конфуция китайцы в целом и политические мыслители в частности начали задумываться о политических делах в понятиях «мира». Поэтому, объединение Китая под властью Цинь представлялось людям того времени точно так же, как нам сегодня показалось бы объединение всего мира. С 221 г. до н. э. на протяжении двух с лишним тысяч лет китайцы жили в одном мире и под единым управлением. Исключение составляли лишь периоды, которые сами китайцы считали «смутными». Они привыкли к централизованной организации, которая обеспечивала бы спокойствие в мире. Но в недавнем прошлом они вновь столкнулись с миром, политическая обстановка в котором напоминала далекие эпохи Чунь-цю и Чжань-го. Китайцы были вынуждены менять утвердившиеся стереотипы мышления и поведения. В этом смысле для китайцев произошло повторение истории, в немалой степени способствовавшее их теперешним страданиям (см. «Замечание...» в конце главы).

«Великое учение»

Чтобы показать интернационалистский характер китайской философии, обратимся к некоторым идеям «Да сюэ» («Великого учения»). «Да сюэ», как и «Чжун юн», является главой из «Ли цзи» и в период Сун (960—1279) вместе с «Лунь юй», «Мэн-цзы» и «Чжун юн», вошло в составленное неоконфуцианцами «Четверокнижие», свод базовых текстов неоконфуцианской философии.

«Великое учение» без всяких оснований приписывалось неоконфуцианцам и Цзэн-цзы, одному из первых учеников Конфуция. Они считали текст важным наставлением в познании *Дао.* Начало текста гласит: «Путь Великого Учения призван выявить сиятельную добродетель, любить людей и покоиться в высочайшем благе... Древние, желавшие выявить сиятельную добродетель во всей Поднебесной, первым делом приводили в порядок свои государства. Чтобы привести в порядок свои государства, они первым делом упорядочивали свои семьи. Чтобы упорядочить свои семьи, они первым делом самосовершенствовались. Чтобы самосовершенствоваться, они первым делом исправляли свои сердца. Чтобы исправить свои сердца, они первым делом искали полной искренности своих мыслей. Желая искренности мыслей, они первым делом доводили знания до конца. Доведение знаний до конца заключается в постижении сути вещей.

Суть вещей постигнута, и только тогда знание доводится до конца. Знание доводится до конца, и только тогда мысли становятся искренними. Мысли становятся искренними, и только тогда сердца исправляются. Сердца исправляются, и только тогда люди совершенствуются. Люди совершенствуются, и только тогда в семьях утверждается порядок. В семьях утверждается порядок, и только тогда государства правильно управляются. Государства правильно управляются, и только тогда Поднебесная успокаивается».

Эти положения известны как три «главных струны» и восемь «малых нитей» «Да сюэ». Позднее конфуцианцы утверждали, что три струны на самом деле составляют одну: «высветление сиятельной добродетели». «Любить людей» значит «высветлять сиятельную добродетель», а «покоиться в высочайшем добре» значит «проявлять сиятельную добродетель» самым совершенным образом.

«Восемь нитей» на самом деле — одна нить, самосовершенствование. Предшествующие самосовершенствованию шаги, такие как постижение вещей, расширение знания и прочее, есть лишь путь и средство совершенствования себя. А следующие за самосовершенствованием шаги, такие как упорядочивание семьи и прочие, есть путь и средство совершенствования себя до высочайшего предела или, как говорит текст, до «основания в высочайшем благе». Человек не может довести до совершенства свою природу, не исполняя наилучшим образом своих обязанностей в обществе. Он не может совершенствовать себя, не совершенствуя при этом и других.

«Выявлять сиятельную добродетель» равнозначно самосовершенствованию. Первая включает в себя последнее. Так несколько идей сводятся к одной, главной для конфуцианства.

Совсем не обязательно быть главой государства или Международной организации, чтобы сделать что-то для Порядка в стране и спокойствия в мире. Необходимо как члену государства всеми силами делать добро государству, а как гражданину мира — всему миру. Тогда каждый

полностью вносит свою долю в порядок в государстве и спокойствие в мире. Искренне пытаясь сделать как можно больше, покоишься «в высочайшем благе».

Для цели данной главы достаточно указать, что автор «Да сюэ» мыслил в понятиях мировой политики и спокойствия в мире. В этом он не бьш первопроходцем, но примечательно, что он мыслил системно. Для него порядок в государстве не являлся окончательной целью ни в смысле политики, ни в смысле духовного самосовершенствования.

Здесь мы не будем обсуждать вопрос: каким образом постижение вещей может быть путем и средством самосовершенствования. Мы вернемся к нему, когда будем говорить о неоконфуцианстве.

Эклектические тенденции в «Сюнь-цзы»

Вторая половина III в. до н. э. стала свидетелем мощных синкретических и эклектических тенденций в китайской философии. Именно в этот период была составлена главная книга эклектической школы — «Люй-ши чунь-цю». Тем не менее, хотя в этом сочинении и упоминается большинство философских школ того времени, сама идея эклектицизма осталась без теоретического обоснования. Конфуцианцы и даосы создали такую теорию, отразившую, несмотря на все различия, эклектический дух времени.

Они были согласны в том, что существует единая абсолютная Истина, которую они называли Дао. Многие школы рассматривали лишь какой-то один из аспектов *Дао* и тем самым способствовали его проявлению. Конфуцианцы же утверждали, что именно Конфуций видел всю Истину, поэтому другие школы всего лишь дополняли конфуцианскую и потому подчинены ей. Даосы же говорили, что всей Истиной владели Лао-цзы и Чжуан-цзы, и потому даосская школа превосходит все остальные.

В одной из глав «Сюнь-цзы», «Освобождение от слепоты», мы читаем:

«В прошлом странствующие ученые были слепы, поэтому существовали различные школы. Мо-цзы был ослеплен полезностью и не знал ценности культуры. Сун-цзы [современник Мэн-цзы, утверждавший, что у людей очень мало желаний] бьш ослеплен желанием и не знал [что люди ищут] выгоды. Шэнь-цзы [Шэнь Дао, легист] бьш ослеплен законом и не знал [цену] таланту. Шэнь-цзы [Шэнь Бу-хай, легист] бьш ослеплен властью и не знал мудрости. Хуэй-цзы [Хуэй Ши, школа имен] бьш ослеплен словами и не знал фактов. Чжуан-цзы бьш ослеплен природным и не знал человеческого.

С точки зрения полезности, *Дао* — не более, чем жажда выгоды. С точки зрения желаний, *Дао* — не более, чем их удовлетворение. С точки зрения закона, *Дао* — не более, чем правила. С точки зрения власти, *Дао* — не более, чем причуда. С точки зрения природного *Дао,* — не более, чем невмешательство. С точки зрения слов *Дао,* — не более, чем обоснования.

Все эти различные взгляды представляют лишь одну из сторон *Дао.* Сущность *Дао* постоянна и объемлет все изменения. Ее нельзя ухватить за один край. Те с извращенным знанием, видящие лишь одну из сторон *Дао,* не могут постигнуть его целиком. «...Конфуций был гуманен и мудр и не бьш ослеплен. Поэтому он постиг *Дао* и может сравниться с древними правителями» (гл. 21)*.

В другом месте Сюнь-цзы говорит: «Лао-цзы видел уступчивость, но не видел проявления. Мо-цзы видел единообразие, но не видел особенного. Сун-цзы видел [что у некоторых людей желаний] мало, но не видел [что у других желаний] много. Согласно Сюнь-цзы, зрение и слепота философа идут рядом. Он видит, но зачастую одновременно и ослеплен своим видением. Поэтому превосходство его философии является в то же время и ее недостатком.

Эклектические тенденции в «Чжуан-цзы»

Даосская идея синкретизма представлена в последней главе «Чжуан-цзы» — «Тянся» («Поднебесная», «Мир»). Воистину она является кратким очерком древнекитайской философии. Мы не знаем имени автора, но он определенно бьш одним из ее лучших историков и критиков.

Вначале различаются всеобщая Истина и частная истина. Всеобщая Истина — это «Дао внутренней мудрости и внешней царственности», постижение которой зовется «методом Дао». Частная истина — лишь какой-то из аспектов всеобщей Истины, ее постижение зовется «методом

Сюнь-цзы также принадлежит такое высказывание: «Все вещи — лишь один бок *Дао.* Глупец видит лишь один бок одной вещи и думает, что знает *Дао»* — *прим.. ред.*

искусства». «Много в Поднебесной мужей, имеющих в жизни свой Путь, и каждый из них полагает, что к его знаниям и искусству уже ничего нельзя добавить. Где же на самом деле пребывает то, что в древности называли "методом *Дао"?.*. Мудрые благодаря чему-то рождаются, правители благодаря чему-то властвуют, и все они имеют своим истоком Единое». (Перевод В. Малявина.)

Единое — это *«Дао* внутренней мудрости и внешней царственности». Далее в *Дао* различаются главное и второстепенное, изящное и грубое: «Как совершенны были люди древности... Они умели вычислить меру каждой вещи, и понимание их распространялось на все шесть полюсов мироздания и все четыре времени года; они не упускали из виду ни малого, ни великого, ни тонкого, ни грубого. Многое из постигнутого ими в числах и мерах сохранили летописцы, сведущие в старинных законах и преданиях. Что касается "Песен" и "Преданий", "Ритуалов" и "Музыки", то служилые люди в Цзоу и Лу, ученые мужи, носящие на поясе таблички для письма, умеют их толковать. Из "Песен" можно узнать о праведных помыслах, из "Преданий" [«Шу цзин»] можно узнать о праведных деяниях, из "Ритуалов" можно узнать о праведном поведении, из "Музыки" можно узнать о праведном согласии, из "Перемен" можно узнать о правильном взаимодействии Инь и Ян, а из "Весен и Осеней" можно узнать о правильных титулах». (Перевод В. Малявина.)

Так, в «Тянься» утверждается, что конфуцианцы имели какое-то отношение к *Дао.* Но то, что они знали, было ограничено «числами и мерами». Они ничего не знали о подлежащем принципе. То есть, они постигали лишь грубую и второстепенную стороны *Дао,* а не совершенное и основное в нем.

Далее «Тянься» продолжает: «Ныне Поднебесная в великом смятении, мужи мудрые и достойные укрылись от взоров толпы, Путь и Сила раздроблены. Много сейчас тех, кто удовлетворяется изучением какой-нибудь одной частности. Вот так же соседствуют ухо, глаз, нос и рот: каждый из них доставляет нам знание о мире, но воспринятое ими воедино слиться не может. Таково же учение "ста школ": каждое из них имеет свои достоинства, а временами и пользу приносит, однако же ни одно не обладает истиной всеобъемлющей и законченной. Все это учения людей, привязанных к своему углу... Поэтому *Дао*

"внутренней мудрости и внешней царственности" померкло и недоступно уже людскому взору, сокрыто в безвестности и не выходит наружу». (Перевод В. Малявина.)

Затем дается классификация различных школ: о каждой говорится, что она «слышала» о каком-то аспекте *Дао,* и все ее недостатки подвергаются острой критике. Автор восхищается Лао-цзы и Чжуан-цзы. Но примечательно, что даже эти «отцы даосизма» скрыто обвиняются в том же самом — что они «слышали лишь одну сторону *Дао»*.

Тем самым в главе «Тянься» делается намек на то, что конфуцианцы знали конкретные «числа и меры», но не их подлежащие принципы, а даосы знали принципы, но не знали «чисел и мер». Другими словами, конфуцианцы знали «ветви» *Дао,* но не его фундаментальную сторону, а даосы знали фундаментальное, но не знали «ветвей». Истина же состоит в соединении того и другого.

Эклектицизм Сыма Таня и Лю Синя

Эклектические тенденции получили свое продолжение и при ханьской династии. «Хуайнань-цзы» («Книга князя Хуайнань») представляет собой по структуре сочинение такого же типа, что и «Люй-ши чунь-цю», разве что с большей склонностью к даосизму. Кроме того, эклектические тенденции проявились и в творчестве уже цитировавшихся в главе III Сыма Таня (ум. НО г. до н. э.) и Лю Синя (46 г. до н. э. — 23 г. н. э.). Сыма Тань был даосом. В «Основных указаниях о шести школах» он говорил: «В "Крыльях И" сказано: "В Поднебесной одно предназначение, но представлений о нем — сто; одна цель, но пути к ней различаются"... Точно так происходит, когда разные школы ищут порядка, но в своих объяснениях следуют различным путям, иногда понятным, иногда нет» («ГПи цзи», гл. 130). Затем он упоминает о достоинствах и недостатках шести школ и приходит к выводу: даосизм включает в себя все лучшее, что есть у других школ и потому возвышается над ними.

Лю Синь был конфуцианцем. В своем сочинении «Семь сводов», включенном в «Историю Ранней Хань», он перечисляет десять школ и цитирует тот же пассаж из «Крыльев», что и Сыма Тань. Затем он заключает: «Каждая школа развивала свои сильные стороны, каждая развивала знания и исследования до предела, чтобы ясно обозначить

свои намерения. Хотя у них были предрассудки и недостатки, свод их учений показывает, что они происходят от "Лю и" [«Шесть канонов»] и являются их ветвями... Если следовать "Лю и" и рассматривать речи девяти школ [допуская, что «школа рассказчиков» не является философской], отбрасывая их заблуждения и собирая их достоинства, можно овладеть самыми разными сторонами знания» («История Ранней Хань», гл. 30).

Все эти идеи отражают страстное желание единства, бытовавшее даже в мире идей. Люди III в. до н. э., уставшие от столетних междоусобных войн, желали политического объединения. Философы же пытались привести к единству и мысли. Эклектицизм был первой такой попыткой. Однако, сам по себе он не способен построить единую систему. Эклектики верили в абсолютную Истину и надеялись, отбирая «сильные стороны» различных школ, обрести эту Истину, *Дао.* Однако то, что они называли *Дао,* было лишь, к сожалению, одеялом из разных лоскутов, не связанных общим органическим принципом и потому недостойным столь высокого имени, придаваемого ему.

Замечание к китайскому понятию рационализма

Д. Бодце пишет: «Я бы поставил под сомнение это утверждение. Периоды "Шести династий" (III—VI вв.), Юань (1289—1368) и Цин (1644—1911) были достаточно длительными, и китайцы привыкли к идее раздробленности или иноземному господству, даже если в теории это и считалось "аномальным". Более того, даже в "обычные" периоды единства постоянно осуществлялись как политические, так и военные действия и против внешних народов, таких как сюнну, так и против внутренних врагов (восстания и т. п.). Едва ли можно считать нынешнюю ситуацию непривычной для китайцев, даже если ее последствия усугубляются всемирным масштабом».

Без сомнения, приводимые Д. Бодде исторические факты верны, но я имел в виду не конкретные исторические факты, но то, как китайцы вплоть до конца прошлого века и даже в начале нынешнего к ним относились. Упор на то, что династии Юань и Цин — иноземные, есть следствие современного национализма. Действительно, китайцы с глубокой древности четко отличали *Чжун го,* или

Хуа ся (Китай) от *и ди* (варваров), хотя имелись в виду в первую очередь культурные, а не расовые различия. Китайцы всегда считали, что есть три вида живых существ: китайцы, варвары и звери. Из них китайцы — самые цивилизованные, затем идут варвары, а потом — цикие звери.

Когда монголы и маньчжуры завоевывали Китай, они в значительной степени воспринимали китайскую культуру. В политическом плане они управляли китайцами, в культурном — китайцы управляли ими. Поэтому, их правление не прервало и не изменило цельности и непрерывности китайской культуры и цивилизации, что более всего и заботило самих китайцев. Китайцы, по традиции, воспринимали Юань и Цин как две из многих сменявших друг друга в китайской истории династий. Об этом можно судить, исходя и из официального построения династийных историй. Минская династия пришла к власти в ходе национального восстания, свергнувшего Юань, тем не менее в «Юань ши», составленной при Мин, династия Юань трактуется как законная наследная преемница чисто китайской династии Сун. Точно так же Хуан Цзун-си (1610—1695), один из ученых-патриотов, сопротивлявшихся маньчжурам, в своем труде «Сун Юань сюэ ань» («Биографии конфуцианцев династий Сун и Юань») отнюдь не обвиняет таких ученых, как Сюй Хэн (1209—1281) и У Чэн (1249—1333), которые, будучи китайцами, служили династии Юань и получили высокие ранги.

В составленном уже при Республике «Проекте истории Цин» («Цин ши гао») эта династия также считается легитимной преемницей Мин. «Проект истории Цин» позднее не был признан правительством, ибо трактовку некоторых событий революции 1911 г. сочли неудовлетворительной. Возможно, что когда-нибудь официальная «История Цин» будет написана иначе. Нас здесь интересует традиционный подход. Традицией и Юань, и Цин воспринимались как «обычные» и легитимные династии. Кто-то может сказать, что у китайцев нет чувства национализма. Но этого чувства У них нет потому, что они привыкли мыслить в понятиях *тянъся,* «мира».

Что касается борьбы китайцев с некитайскими народами, такими, как сюнну, то китайцы всегда чувствовали, опять же в традиционном смысле, что иногда бороться с варварами необходимо, точно так же, как Порой необхо-

димо сражаться с диким зверем. Они никогда не считали, что такие народы, как сюнну, делят мир с Китаем, точно так же, как американцы не считают, что индейцы делят с ними Америку.

Поскольку китайцы никогда не подчеркивали расовые различия, в III—IV вв. многие некитайские народы свободно проникали в Китай. Происходила так называемая «внутренняя колонизация», которая и стала основной причиной политических смут периода Шести династий. Именно такую «внутреннюю колонизацию» с ультранационалистических позиций критиковал Гитлер в «Майн камф».

Приход буддизма в Китай, казалось бы, способствовал осознанию того факта, что существуют и другие цивилизованные народы, кроме китайского, однако в отношении Индии бытовало два мнения. Китайцы, противившиеся буддизму, полагали, что индийцы — просто еще одно племя варваров. Те же, кто почитал буддизм, считали Индию «чистой землей Запада». То есть они относились к Индии как некоему лежащему за пределами этого мира пространству. Поэтому, даже появление буддизма, несмотря на оказанное им огромное воздействие на жизнь китайцев, не поколебало их уверенности, что они являются единственным цивилизованным народом в человеческом мире.

В итоге, когда в XVI—XVII вв. китайцы столкнулись с европейцами, они считали их такими же варварами, как и другие народы, и говорили о них как о варварах. Их даже не очень беспокоило, что они проигрывали европейцам сражение за сражением. Беспокойство возникло только тогда, когда китайцы увидели, что цивилизация европейцев не менее высокая, чем китайская, хотя и совершенно иная. Новым в этой ситуации было не то, что существуют иные народы, а что их цивилизация не менее сильная и значительная. Нечто похожее было лишь в периоды Чуньцю и Чжань-го, когда различные, но в равной степени цивилизованные государства воевали друг с другом. Поэтому теперь китайцы полагают, что история повторяется.

Сочинения таких выдающихся государственных деятелей прошлого века, как Цзэн Го-фань (1811—1872) и Ли Хун-чжан (1823—1901), показывают, что именно подобным образом они воспринимали влияние Запада. В примечании мы пытались объяснить причины этого восприятия.

Глава XVII

Идеолог ханьской империи Дун Чжун-шу

Мэн-цзы как-то сказал, что Поднебесную объединит тот, кто не наслаждается убиением людей («Мэн-цзы», 1а, 6). К сожалению, он ошибался, ибо спустя годы Китай объединило царство Цинь. Оно превосходило все прочие государства в «искусстве сельского хозяйства и войны», то есть в экономическом и военном отношении. В те времена Цинь называли «царством тигров и волков». Грубая сила оружия и безжалостная идеология легистов помогли ему победить всех.

Слияние конфуцианской школы и школы «инь-ян»

Однако, Мэн-цзы не был и полностью неправ, ибо династия Цинь правила лишь пятнадцать лет после объединения Китая в 221 г. до н. э. Вскоре после смерти Цинь Ши Хуан-ди созданная им империя стала сотрясаться от бесконечных восстаний против жестокого циньского управления, приведших, в конечном итоге, к воцарению Хань (206 г. до н. э. — 220 г. н. э.). Династия Хань унаследовала циньскую концепцию политического единства и продолжила начатую ей работу — построение нового политического и общественного порядка.

Дун Чжун-шу (179-104 гг. до н. э.) был идеологом этого великого труда. Уроженец юга нынешней провинции Хэбэй, он в огромной степени способствовал превращению конфуцианства в ортодоксальную идеологию ханьской династии. Он сыграл свою роль и в создании институциональной основы конфуцианской ортодоксии — знаменитой китайской экзаменационной системы, которая начала складываться в то время. По этой системе, получение государственный чиновничьей должности зависело уже не от происхождения и благосостояния, а от результатов экзаменов, регулярно проводившихся властями по всей стране одновременно, к которым допускались все члены общества

за незначительными исключениями. При ханьской династии, однако, эта система существовала еще в зачаточной форме и стала всеобщей лишь несколько столетий спустя. Заслугой же Дун Чжун-шу в ее создании стало то, что он одним из первых выдвинул идею проведения таких экзаменов и настаивал на использовании конфуцианских канонов в качестве идеологической основы их проведения.

Говорят что Дун Чжун-шу был так увлечен своими научными штудиями, что в течение трех лет не выглядывал в свой сад. Зато он написал огромное сочинение «Чунь-цю фань лу» («Обильные росы на Веснах и Осенях»). Также рассказывают, что он излагал свое учение, скрываясь за занавеской, а ученики передавали его потом от одного к другому, так что некоторые из них даже не видели лица своего учителя. (Его биография помещена в «Истории Ранней Хань», гл. 56).

Дун Чжун-шу пытался теоретически обосновать новый социально-политический порядок. Раз человек принадлежит Небу, оправдание его поведения следует искать % последнем. Он полагал, как и школа «инь-ян», что между Небом и человеком существует тесная взаимосвязь. Исходя из этой посылки, он соединил метафизическое обоснование, преимущественно школы «инь-ян», с социально-политической философией, преимущественно конфуцианской.

Небо — это китайский иероглиф *тянь,* иногда обозначающий «Небо», иногда — «природа». Однако ни тот, ни другой перевод не соответствует идеям Дун Чжун-шу. Мой коллега проф. Цзинь как-то сказал: «Пожалуй, если мы будем подразумевать под *тянь* и природу, и властвующее над ней божество, делая упор то на одном, то на другом, мы приблизимся к китайскому пониманию». Это утверждение неприменимо, например, к Лао-цзы и Чжуан-цзы, но оно определенно верно по отношению к Дун Чжун-шу. Мы просим читателя иметь в виду именно это определение проф. Цзиня, когда речь идет о *тянь* в философии Дун Чжун-шу.

В главе XII мы отмечали, что в Древнем Китае существовали две линии мысли: линия «инь-ян» и линия пяти элементов, каждая из которых давала позитивную интерпретацию структуры и происхождения космоса. Позднее две линии соединились, и это особенно заметно в философии Дун Чжун-шу. В ней мы находим как идеи «инь-ян», так и теорию пяти элементов.

Космологическая теория

Согласно Дун Чжун-шу, в космосе десять составляющих: Небо, Земля, *инь* и *ян,* пять элементов (Дерево, Огонь, Земля, Металл и Вода) и, наконец, человек. Его идея «инь-ян» предельно конкретна: «В космосе существуют эфиры *инь* и *ян.* Люди все время погружены в них, подобно рыбам в воде. Различие между эфирами *инь* и *ян* и водой в том, что вода видна, а эфиры невидимы».

Порядок пяти элементов, данный Дун Чжун-шу, отличается от представленного в «Хун фань» (см. гл. VII). У него сначала идет Дерево, затем Огонь, затем Земля, затем Металл и, наконец, Вода. Каждый из пяти элементов «порождает в свою очередь следующий и побеждается предыдущим через одного» («Чунь-цю фань лу», гл. 42). Дерево порождает Огонь, Огонь — Землю, Земля — Металл, Металл — Воду, а Вода — Дерево. Таков процесс их взаимного порождения. Но Дерево побеждает Землю, Земля — Воду, Вода — Огонь, Огонь — Металл, а Металл — дерево. Таков процесс их взаимного преодоления.

Дун Чжун-шу, как и школа «инь-ян», утверждал, что Дерево, Огонь, Металл и Вода главенствуют над одним из четырех сезонов и четырех направлений компаса. Дерево — над востоком и весной, Огонь — над югом и летом, Металл — над западом и осенью, Вода — над севером и зимой. Земля соответствует центру и помогает всем другим элементам. Смена четырех сезонов объясняется взаимопревращением *инь* и *ян.*

Инь и *ян* прибывают и убывают и следуют установленному циклу, ведущему их через все четыре направления. Когда сила *ян* прибывает, она подвигается и помогает Дереву на востоке, и наступает весна. Когда она набирает мощь, она перемещается на юг и помогает Огню, и тогда наступает лето. Но, согласно всеобщему закону «обращения», выраженному в «Лао-цзы» и «Крыльях», за ростом должен следовать упадок. Поэтому сила *ян,* достигнув высшей точки, начинает убывать, а сила *инь* начинает нарастать. Она перемещается на восток (а не на запад, хотя запад является направлением осени. Причина

тому, согласно Дун Чжун-шу, что «Небо доверяет *ян,* а не *инь»)* и помогает Металлу, и тогда наступает осень. Когда она набирает мощь, она двигается на север и помогает Воде, и тогда наступает зима. Достигнув своего пика, она убывает, а сила *ян* начинает новый цикл роста.

Так, чередование четырех сезонов есть следствие возрастания и убывания *инь* и *ян.* Дун Чжун-шу говорит: «Постоянный принцип космоса — это смена *инь* и *ян. Ян* — это вознаграждающая сила Неба, а *инь* — его карающая сила... Небом установлено три сезона формирования и роста [весна, лето, осень] и один сезон траура и смерти [зима]» (гл. 49).

«Небо доверяет *ян,* а не *инь;* оно любит благодеяние, но не наказание» (гл. 47). Это также показывает, что «у Неба есть чувства радости и гнева и сердце, переживающее печаль и удовольствие, как и у человека. Если так, то Небо и человек составляют одно» (гл. 49).

Поэтому, и в физиологическом, и в духовном аспекте человек подобен Небу. Будучи таковым, он превосходит все прочие вещи. Человек, Небо и Земля суть «начало всех вещей». «Небо порождает их. Земля взращивает их, человек совершенствует их» (гл. 19). Совершенствование вещей, говорит Дун Чжун-шу, осуществляется через *ли* (ритуал) и *юэ* (музыку), то есть через цивилизацию и культуру. Без цивилизации и культуры мир остался бы незавершенным, и сам космос страдал бы от несовершенства. Поэтому, о Небе, Земле и Человеке сказано: «Эти три связаны друг с другом как руки и ноги; единые, они придают законченную естественную форму, так что ни без одного нельзя обойтись» (гл. 19).

Концепция человеческой природы

Поскольку Небо содержит *инь* и *ян,* а человек — копия Неба, следовательно, в разуме человека есть два элемента: *син* (человеческая природа) и *цин* (чувства, или эмоции). Дун Чжун-шу использует *син* иногда в широком, а иногда в узком смысле. В узком смысле, *син* — это нечто существующее отдельно и в оппозиции к *цин,* в широком же смысле *син* — это то, что охватывает *цин.* В последнем смысле Дун иногда называет *син* «основным материалом». То есть, «основной материал» человека состоит из *син* (в

узком смысле) и *цин. Син* порождает добродетель гуманности а *цин* — порок алчности. Эта *син,* в узком смысле, эквивалентна *ян* Неба, а *цин* эквивалентна *инь* Неба (гл. 35).

В таком контексте Дун Чжун-шу поднимает старую проблему: является ли человеческая природа, то есть «основной материал», доброй или злой. Он не соглашается с тезисом Мэн-цзы, что человек по природе добр, и говорит: «Доброта подобна сердцевине зерна, а природа подобна произрастанию из зерна растения. Раз растение порождает зерна, оно само не может быть названо сердцевиной. [Точно так же] хотя *син* [здесь в смысле «основной материал»] порождает доброту, саму ее нельзя назвать доброй. Сердцевина и доброта завершаются человеком, продолжающим труд Неба, и внешни [относительно последнего]. Они не находятся в том, что Небо совершает само. То, что совершает Небо, простирается до определенной точки и останавливается. То, что находится в этих пределах, принадлежит Небу. То, что находится вне их, принадлежит *цзяо* [обучение, культура] [совершенномудрых] правителей. *Цзяо* [совершенномудрых] правителей лежит за пределами *син,* но без него *син* не может быть развито полностью» (гл. 36).

Дун Чжун-шу говорит о значимости культуры, делающей человека равным Небу и Земле. Здесь Дун сближается с Сюнь-цзы. Однако, Дун не считает «основной материал» человека изначально злым. Добро — это развитие природы, а не ее противоположность.

В том, что культура есть продолжение, или развитие природы, Дун Чжун-шу близок и к Мэн-цзы. «Некоторые говорят, что раз природа [человека] содержит начала добра и разум содержит основной материал добра, как [сама природа] может не быть доброй? Я отвечаю, что это не так. Шелковый кокон содержит шелковичные волокна, но при этом не является шелком, а яйцо содержит цыпленка, но при этом не является цыпленком. Если следовать этим примерам, какое может быть сомнение?» (гл. 5). Поднятый здесь вопрос исходит от Мэн-цзы. Различие взглядов Мэн-цзы и Дун Чжун-шу становится очевидным в ответе. Но по сути это различие не более, чем словесное. Дун Чжун-шу сам говорит: «Мэн-цзы оценивает [природу человека] в сравнении с деяниями зверей и птиц внизу и поэтому

говорит, что природа человека уже сама по себе добра. Я оцениваю ее в сравнении с совершенномудрыми наверху, и поэтому говорю, что природа человека еще не добра» (гл. 25). Так, различие позиций Мэн-цзы и Дун Чжун-шу сводится к разнице между «уже добра» и «еще не добра».

Социальная этика

Согласно Дун Чжун-шу, концепция «инь-ян» обосновывает и социальный порядок. Он говорит: «Во всех вещах должны быть корреляты. Если есть высшие, то должны быть и низшие. Если есть левые, то должны быть и правые... Если есть холод, должна быть и жара. *Инь* — соответствие *ян,* жена — соответствие мужу, подданный соответствие правителю. Нет ничего, что не имело бы соответствия себе, и в каждом взаимоотношении есть *инь* и *ян.* Так, отношения между правителем и подданным, отцом и сыном, мужем и женой — все проистекают из принципов *инь* и *ян.* Правитель — это *ян,* подданный — *инь;* отец — *ян,* сын — *инь;* муж — *ян,* жена — *инь*... Три струны *[ган] Дао* [подлинного] правителя можно найти на Небе» (гл. 53).

Конфуцианцы предшествующего периода полагали, что существует пять основных типов человеческих отношений: между правителем и подданным, отцом и сыном, мужем и женой, старшим и младшим братом и между друзьями. Из них Дун Чжун-шу выбирает три и называет их «три *ган».* Буквальное значение *ган* — главная веревка в сети, к которой привязываются все остальные. Так, правитель является *ган* для своих подданных, муж — для жены, а отец — для сына.

Кроме «трех *ган»,* существуют еще *у чан,* которые разделяли все конфуцианцы. *Чан* означает «норма», «постоянство», поэтому *у чан* — это пять конфуцианских добродетелей: *жэнь* (гуманность), *и* (справедливость), *ли* (ритуал, благопристойность), *чжи* (мудрость) и *синь* (верность). Ханьские ученые утверждали, что пять добродетелей коррелируют с пятью элементами. По-видимому, так же считал и Дун Чжун-шу, хотя сам он специально не подчеркивал эту взаимосвязь. Так, гуманность соотносится с Деревом на востоке, справедливость — с Металлом

на западе, ритуал — с Огнем на юге, мудрость — с Водой на севере, а верность — с Землей в центре.

«Пять постоянств» — это добродетели личности, а «три струны» — это мораль общества. Составное слово *ган-чан* в древности означало «мораль», или «нравственные законы» в целом. Человек должен развивать свою природу в направлении нравственных законов, кои лежат в основе цивилизации и культуры

Политическая философия

Однако, не все могут добиваться этого сами. Поэтому, обязанность управления — помочь им в этом развитии. Дун Чжун-шу говорит: «Небо создало людей с природой, содержащей "основу" добра, но не способных самим стать добрыми. Тогда Небо поставило над ними правителя, чтобы сделать их добрыми. Таково намерение Неба» (гл. 35).

Правитель вершит дела, опираясь на благо, награды, наказания и казни. Эти «четыре пути управления» моделируются по четырем сезонам. Дун Чжун-шу говорит: «Благодеяния, награды, наказания и казни соответствуют весне, лету, осени и зиме, подобно тому, как [две части] бирки подходят друг к другу. Поэтому я говорю, что правитель равен Небу: у Неба есть четыре сезона, у правителя — четыре пути правления. Это то, что разделяют Небо и человек» (гл. 55).

Организация управления также строится по четырем сезонам. Чиновники делятся на четыре ранга — это соответствует четырем временам года. У каждого чиновника в подчинении трое помощников — в каждом времени года три месяца. Ранжирование чиновников происходит оттого, что люди в зависимости от их способностей и добродетелей естественным образом делятся на четыре типа. Поэтому, на должности отбираются люди, заслуживающие быть назначенными на них. Они используются в соответствии с их природными способностями и добродетелями. «Небо выбирает четыре сезона и доводит их до завершения Двенадцатью [месяцами]; так превращения Неба выражаются полностью. Только совершенномудрый может точно так же завершить изменения человека и привести их к гармонии с превращениями Неба» (гл. 24).

Раз взаимоотношения Неба и человека столь близки и тесны, все неправильные действия в управлении людьми приводят к стихийным бедствиям в мире природы. Дун Чжун-шу, как и школа «инь-ян», предлагает телеологическое и механистическое объяснение этой концепции.

Когда в управлении людьми что-то происходит не так, это с необходимостью влечет за собой неудовольствие и гнев Неба, которые выражаются в таких естественных «карах», как землетрясения, солнечные и лунные затмения, засухи или наводнения. Небо предупреждает правителя и требует исправить ошибки. Таково телеологическое обоснование.

Согласно Дун Чжун-шу, «вещи избегают того, от чего они отличаются, и стремятся к тому, с чем они схожи» и «вещи определенно призывают к себе то, что им подобно». Поэтому, неправильные действия человека необходимо вызывают и природные аномалии. В своем механистическом обосновании Дун Чжун-шу, в противоречие телеологическому, утверждает, что «таков закон природы и в нем нет ничего сверхъестественного» (гл. 57).

Философия истории

В главе XII мы говорили о том, как Цзоу Янь объяснял смену династий движением пяти элементов. Каждая династия, будучи связанной с определенным элементом, должна строить управление по образу этого элемента. Дун Чжун-шу модифицирует эту теорию. Смена династий, утверждает он, соответствует не движению пяти элементов, но последовательности так называемых «трех правлений» — «черного», «белого» и «красного». Каждое из них имеет свою систему управления и каждая династия представляет одно правление (гл. 23).

Так, династия Ся (2205—1766 гг. до н. э.) — это «черное» правление; династия Шан (1766—1122 гг. до н. э.) — «белое», а династия Чжоу (1122—255 гг. до н. э.) — «красное». Таков цикл эволюции истории. После Чжоу новая династия будет снова «черным» правлением, и последовательность повторится.

Интересно, что уже в наше время различные типы социальной организации также ассоциируются с определенными цветами. Так, следуя теории Дун Чжун-шу,

можно сказать, что фашизм олицетворяет «черное» правление, капитализм — «белое», а коммунизм — «красное».

Конечно, это всего лишь совпадение. Дун Чжун-шу не считал три типа правления фундаментально различными. Он считал, что когда правитель основывает новую династию, он получает на это Мандат Неба. Поэтому, чтобы явить всем получение этого Мандата, он должен произвести какие-то внешние изменения, как то: перенести столицу, принять новый титул, изменить начало календарного года, утвердить новые цвета официальной одежды и пр. «Что же касается великих уз человеческих отношений, а также морали, управления, нравственного наставления, обычаев и значений слов, то все они остаются такими же, как и прежде. Зачем их изменять? Поэтому, правитель новой династии считается меняющим установления, но на самом деле не меняет основных принципов» (гл. 1).

Эти основные принципы Дун Чжун-шу называет *Дао*. В биографии в «Истории Ранней Хань» (гл. 56) ему приписываются следующие слова: «Великий источник *Дао* исходит от Неба; Небо неизменно, как неизменно и *Дао*».

Концепция управления благодаря Мандату Неба отнюдь не нова. Уже в «Книге документов» мы находим высказывания, ее подразумевающие. Окончательно прояснил ее Мэн-цзы. Но Дун Чжун-шу сформулировал ее более четко, включив в свою цельную философию природы и человека.

В феодальную эпоху все правители получали власть по наследству от предков. Не исключением был и Первый Циньский Император. Но в отличие от них, основатель династии Хань был простолюдином, сумевшим стать императором всего (для китайцев) цивилизованного мира. Дун Чжун-шу преуспел в обосновании законности этого факта.

Его концепция Мандата Неба как оправдывала применение императорской власти, так и устанавливала для нее определенные границы. Император должен был наблюдать за проявлениями Небом удовольствия или неудовольствия и действовать соответственно. В практике императоров династии Хань, и, в большей или меньшей степени, императоров последующих династий, было обычным анализировать свое поведение и политику и пытаться изменить

их, если стихийные бедствия доставляли им тревогу и беспокойство.

Концепция смены «правлений» также устанавливает и определение границы сроку царствования династии. Вне зависимости от того, насколько хорош правящий дом, его жизнь не вечна. Когда наступает конец, он должен уступить место новой династии, основатель которой получил Мандат Неба. Так конфуцианцы пытались ограничить абсолютную власть монарха.

Интерпретация «Чунь-цю»

Согласно Дун Чжун-шу, ни Цинь, ни Хань не были прямыми преемницами чжоуской династии. На самом деле, Мандат Неба на преемственность Чжоу получил Конфуций, который олицетворял «черное» правление. Он не был правителем de facto, но был им de jure.

Эта теория довольно странная, но именно ей следовали Дун Чжун-шу и его школа. Они ошибочно считали «Чунь-цю» — хронику родного царства Конфуция Лу — важным политическим сочинением самого Конфуция, в котором он обосновывал свои права на престол. Он, якобы, олицетворял «черное» правление и ввел все изменения, характеризующие это правление. Дун Чжун-шу прославился своим толкованием «Чунь-цю» и мог подтвердить цитатами из этого сочинения все положения своей философии. По сути, он обращался к «Чунь-цю» как к признанному авторитетному труду за подтверждением своих мыслей. Поэтому, его собственное сочинение и названо «Обильные росы на Веснах и Осенях».

Период Чунь-цю (722—481 гг. до н. э.) Дун Чжун-шу подразделяет на три этапа, которые он называет «тремя веками»: первый, свидетелем которого был сам Конфуций; второй, о котором он слышал от своих старших современников; и третий, о котором он знал из сохранившихся записей. Дун Чжун-шу был убежден, что при записи разных событий Конфуций использовал различные слова и фразы. Изучая то, каким образом они использованы, можно постичь эзотерический смысл «Чунь-цю».

Три этапа общественного развития

К «Чунь-цю» было создано три главных комментария, которые уже при ханьской династии сами стали каноническими. Это так называемый «Комментарий Цзо» («Цзо чжуань», возможно, первоначально и не создававшийся как исключительно комментарий к «Чунь-цю», но позднее «прикрепленный» к последнему сочинению)*, а также комментарии Гун Яна и Гу Ляна. Все три названы по именам их авторов. При этом, комментарий Гун Яна интерпретирует «Чунь-цю» прежде всего в контексте теорий Дун Чжун-шу. Так, в нем мы находим ту же концепцию «трех веков». Хэ Сю (129—182), живший в конце Хань, написал в свою очередь комментарий к комментарию Гун Яна, в котором развил эту концепцию.

Согласно Хэ Сю, в «Чунь-цю» отражено, как Конфуций «идеально» преобразовывал век упадка и хаоса в век «приближающегося мира», а затем в эпоху «всеобщего мира». Он характеризует самый ранний из периодов, «век, о котором Конфуций узнавал из сохранившихся записей», как век «упадка и хаоса». Конфуций уделил все свое внимание родному царству Лу и считал его центром реформ в этот период. Второй этап, «век о котором Конфуций слышал от старших современников», Хэ Сю называет веком «приближающегося мира». В этот период Конфуций, наладив хорошее управление в своем государстве, принес мир и порядок и в другие, лежащие в пределах Срединного государства. Наконец, «век, свидетелем которого был сам Конфуций», Хэ Сю называет веком «всеобщего мира». Конфуций, утвердив мир и порядок в китайских государствах, цивилизовал и окружающие племена варваров. В этот период, говорит Хэ Сю, «весь мир, далекий и близкий, великий и малый, был как одно». Конечно, Хэ Сю не имел в виду, что все это было свершено самим Конфуцием. Он подразумевал, что так бы поступил Конфуций, обладай он на самом деле силой и властью. Однако, даже если и так, теория все равно остается фантастичной, ведь Кон-

В настоящее время может считаться доказанным, что «Цзо чжуань» («Комментарий Цзо [Цю-мина]») являлся первоначально совершенно самостоятельным историческим сочинениием, не имевшим никакого отношения к «Веснам и Осеням царства Лу» — *прим. ред.*

8 Зак. 3724

фуций жил лишь в последнем из предполагаемых «трех веков» Чунь-цю.

Описание Хэ Сю того, как Конфуций, начиная с родного царства, мог бы утвердить мир и порядок во всей Поднебесной, сходно с изложением утверждения мира и спокойствия в «Великом учении». В этом смысле «Чунь-цю» поясняет «Великое учение».

Эта теория трех этапов присутствует и в «Ли юнь» («Движение ритуала»), одной из глав «Ли цзи». Здесь первый этап характеризуется как мир хаоса, второй — как «малое спокойствие», а третий — как «великое единение». Последний описывается следующим образом: «Когда следовали великому *Дао,* Поднебесная была общей для всех; талантливые, добродетельные и достойные выдвигались, искренность утверждалась, а дружба процветала. Поэтому, люди любили не только своих родителей и относились как к детям не только к своим сыновьям. Старикам до смерти в избытке хватало пищи, взрослые могли трудиться, а малые — расти. Вдовам, сиротам, бездетным и ослабленным болезнями оказывались сострадание и добро, так, что они ни в чем не нуждались. Мужчины имели свою долю, а женщины — свои дома. Они не могли видеть природные богатства неиспользованными, [но использовали] их не для самих себя. Они не могли не отдавать силы, [но отдавали силы] не для собственной выгоды... Это называлось Великим единением» («Ли цзи», гл. 7).

Хотя автор «Ли юнь» и относил это великое единство в «золотой век» прошлого, таков же оставался и идеал людей ханьской эпохи, которые, несомненно, желали видеть не только одно лишь политическое объединение страны

Глава XVIII

Доминирование конфуцианства и возрождение даосизма

Династия Хань была не только хронологической преемницей Цинь, но и во многом продолжала ее дело. Объединение, достигнутое при Цинь, при Хань укрепилось и стабилизировалось.

Унификация идеологии

Одним из важнейших политических актов Цинь стала унификация идеологии. Когда все соперничающие царства были покорены, первый министр Ли Сы подал Цинь Ши Хуан-ди доклад, в котором, в частности, говорилось: «В прошлом в Поднебесной царили раздробленность и смута. Люди предавались своим собственным учениям и отбрасывали то, что установили высшие. Ныне Ваше Величество объединило Поднебесную... Но по-прежнему есть те, кто своими учениями поощряют других и отрицают законы и наставления... Если это не запретить, то императорская власть придет в упадок наверху, а внизу будут образовываться клики» («Ши цзи», гл. 87).

Затем он дал более суровый совет: «Все исторические летописи, за исключением циньских, все сочинения "ста школ" и другие книги, за исключением хранящихся у государственных ученых-чиновников и книг по медицине, фармакологии, гаданию, сельскому хозяйству и лесоводству, должны быть доставлены в управы и сожжены. Те, кто хотят учиться, должны «приглашать в наставники чиновников» (там же, гл. 6).

В 213 г. до н. э. император принял этот совет и приказал воплотить его в жизнь. Однако, сколь бы радикальным он ни был, он стал лишь логическим продолжением давно витавшей в легистских кругах идеи. Хань Фэй-цзы говорил: «В государстве просвещенного правителя нет книг и

записей, а учением являются законы, нет речей прежних царей, но есть учителя-чиновники» («Хань Фэй-цзы», гл. 49).

Цель Ли Сы очевидна. Он хотел, чтобы существовали только один мир, одно правительство, одна история и одна идеология. Книги по медицине и другим практическим наукам потому избежали сожжения, что представляли собой «техническую литературу», как сказали бы мы сегодня, не касающуюся идеологии.

Однако, жестокость циньской династии привела к ее быстрому падению, а при взошедшей на престол династии Хань древняя литература и сочинения «ста школ» снова вошли в мир. Увидев, к чему такие крайние меры привели предшественников, ханьские правители поняли, что, если желаешь сохранить политическую власть надолго, унификацию идеологии следует проводить по-другому. Новая попытка была предпринята императором У-ди (140—87 гг. до н. э.), который следовал советам Дун Чжун-шу.

В поданном в 136 г. до н. э. трону докладе Дун Чжун-шу указывал: «Принцип великого объединения "Чунь-цю" есть постоянная основа Неба и Земли, отражение должного, что простирается от прошлого настоящему. Сегодня у учителей разные пути, у людей разные мнения, каждая школа стоит на своем и отличается тем, чему учит. Поэтому, верхи не обладают тем, чем можно было бы объединить». Свой доклад он заключил рекомендацией: «Всему что не входит в "Лю и" [«Шесть канонов»], следует перекрыть путь и не позволять развиваться» («История Ранней Хань», гл. 56).

Император У-ди принял совет и официально объявил, что отныне государственным учением является конфуцианство, в котором «Шесть канонов» занимают важное место. Конечно, потребовалось немало времени, прежде чем конфуцианцы укрепили свои позиции, восприняли в этом процессе многие идеи соперничающих школ и тем самым превратили свое учение в нечто весьма отличное от раннего конфуцианства чжоуской династии. Мы видели в предыдущей главе, как происходил этот процесс синтеза. Тем не менее, начиная с правления У-ди, конфуцианцы получили от властей больше, в сравнении с другими школами, возможностей, для распространения своего учения.

Принцип «великого объединения», о котором говорит Дун Чжун-шу, обсуждается и в «Комментарии Гун Яна» к «Чунь-цю». Так, «Чунь-цю» открывается словами: «Первый год [Инь-гуна], весна, первый месяц царя». Комментарий гласит: «Почему говорится о "первом месяце царя"? Это есть великое объединение». Согласно Дун Чжун-шу и школе Гун Яна, Конфуций, когда писал «Чунь-цю», установил «великое объединение» в качестве одной из главных мер в идеале провозглашенной новой династии.

Осуществленные У-ди по рекомендации Дун Чжун-шу мероприятия оказались более позитивными и умеренными по сравнению с предложенными Ли Сы Цинь Ши Хуан-ди, хотя и имели ту же цель — идеологическую унификацию всей империи. Династия Хань не отвергла без разбора все «сто школ», но выбрала одну из них — конфуцианскую, и сделало ее учение государственной идеологией. При этом не преследовалось и не наказывалось проповедование в частном порядке других идей. Однако те, кто хотел занять государственную должность, обязаны были изучать «Шесть канонов» и конфуцианство. Сделав его основой официального образования, династия Хань заложила фундамент знаменитой системы экзаменов для зачисления на государственную службу. Таким образом, ханьская идеологическая политика явила собой своеобразный компромисс между циньскими карательными мерами и вошедшим в практику после Конфуция частным преподаванием. Примечательно, что первый в Китае частный учитель стал теперь и первым государственным учителем.

Место Конфуция в ханьской идеологии

Уже в I в. до н. э. имя Конфуция было вознесено на невиданную прежде высоту. В это же время появился и новый тип сочинений, известных как *вэй шу,* или апокрифы. *Шу* означает «книга», «сочинение», а *вэй* — буквально «уточная нить», в дополнение к *цзин,* «канону». Первоначальное же значение *цзин* — «основа ткани». Многие в ханьскую эпоху считали, что Конфуций выразил в «Шести канонах» не все свое учение. Поэтому, полагали они, он написал также и «шесть нитей» в дополнение «шести основам». Таким образом, соединение «шести основ» и «шести нитей» составило бы полное учение Кон-

фуция. Конечно, на самом деле апокрифы были ханьскими подделками.

Апокрифы воспевали Конфуция. Например, в одном из них, «Чунь-цю вэй: Хань хань цзи» («Апокриф к "Веснам и Осеням": сохраняемые ростки Хань») сказано: «Конфуций говорил: "Я изучал исторические записи, составленные по древним картам, исследовал и собирал небесные знамения, чтобы составить законы для императоров Хань"». А в другом апокрифическом трактате к «Веснам и осеням», известном как «Объясняющие карты Конфуция», утверждается, что Конфуций был сыном божества, Черного Императора, и описываются чудеса из его жизни. В этих апокрифах Конфуций предстает божественным человеком среди людей, который мог предсказать будущее. Если бы такое отношение к Конфуцию преобладало и в последующем, он бы занял в Китае место Иисуса Христа в цивилизации Запада, и конфуцианство стало бы религией в подлинном смысле слова.

Однако вскоре более реалистично и рационалистически настроенные конфуцианцы усомнились в «необычайных и странных» взглядах на Конфуция и конфуцианство. Конфуций, утверждали они, не был ни божеством, ни правителем, а был лишь мудрецом. Он не мог ни предвидеть утверждение ханьской династии, ни, тем более, создать для нее законы. Он лишь унаследовал великие культурные традиции прошлого, придал им новый смысл и передал последующим поколениям.

Борьба школы «старых текстов» и школы «новых текстов»

Эти конфуцианцы и составили школу «старых текстов». Она утверждала, что обладает текстами канонов, созданными еще до «циньского сожжения» книг в 213 г. до н. э., и написанными стилем, ставшим уже архаическим ко времени их возрождения. Часть же ученых (в их числе был и Дун Чжун-шу) принадлежала к школе «новых текстов», ибо их версии канонической литературы были написаны распространившимся уже при Хань стилем.

Борьба этих двух школ стала одной из крупнейших в истории китайской учености. Нам нет необходимости вдаваться в детали. Скажем только, что школа «старых текстов» возникла как противовес школе «новых текстов». В конце Ранней Хань она получила поддержку от Лю Синя (46 г. до н. э. — 23 г. н. э.), одного из самых блестящих ученых эпохи. Его энтузиазм был настолько велик, что много позднее последователи школы «новых текстов» обвинили его (без всяких на то оснований) в том, что он собственноручно подделал все написанные старым стилем каноны.

Не так давно мне пришла в голову мысль, что происхождение этих двух школ уходит, быть может, корнями в два направления конфуцианства, существовавшие еще до циньской династии. Тогда школа «новых текстов» продолжала бы идеалистическое направление в раннем конфуцианстве, а школа «старых текстов» — реалистическое. Другими словами, одна бы вела свое начало от Мэн-цзы — его школы, а другая — от Сюнь-цзы.

Одна из глав трактата «Сюнь-цзы» названа «Против двенадцати философов». В ней, в частности, говорится: «Были такие, кто в целом следовал древним правителям, но не знал их основ... Основываясь на древних традициях, они развивали учение о пяти элементах. Их взгляды были странными, противоречивыми и лишенными порядка, темными и лишенными примеров, ограниченными и лишенным объяснений. Их начал Цзы-сы [внук Конфуция] и продолжил Мэн Кэ [Мэн-цзы]» (гл. 4).

Этот пассаж долгое время смущал ученых, ибо и в «Чжун юн», предположительно созданном Цзы-сы, и в «Мэн-цзы» ничего не говорится о пяти элементах. Тем не менее, в «Чжун юн» сказано: «Когда государству предстоит расцвести, обязательно появятся счастливые знамения; когда государству предстоит погибнуть, обязательно появятся несчастливые знамения». Точно так же и в «Мэн-цзы»: «В течение пятисот лет обязательно появится [подлинный] правитель» (VIIb, 3). Очевидно, что и Мэн-цзы, и автор «Чжун юн» (если не сам Цзы-сы, то кто-то из его последователей) до некоторой степени верили в то, что между Небом и человеком существует взаимосвязь и что история движется циклически. Как мы помним, эти положения доминировали в школе «инь-ян».

Таким образом, если считать, что Дун Чжун-шу каким-то образом принадлежал к мэнцианскому направлению в конфуцианстве, критика этого направления Сюнь-цзы обретает дополнительную значимость. Ведь, если взгляды

Дун Чжун-шу в зачаточной форме возвращаются к последователям Мэн-цзы, то взгляды последних, с точки зрения их развития Дун Чжун-шу, действительно можно охарактеризовать как «странные» и «темные».

Гипотеза подтверждается и тем фактом, что Мэн-цзы, как и Дун Чжун-шу, придавал особую ценность «Чунь-цю» как сочинению Конфуция. Так, он говорил: «Конфуций был встревожен [беспорядком] и написал "Чунь-цю". "Чунь-цю" — это творение Сына Неба. Поэтому, Конфуций говорил: "Знающие меня поступают так из-за "Чунь-цю", обвиняющие меня поступают так тоже из-за "Чунь-цю"» («Мэн-цзы», IIIb, 9). Убеждение Мэн-цзы, что Конфуций, составляя «Чунь-цю», исполнял дело Сына Неба, легко ведет и к теории Дун Чжун-шу, согласно которой Конфуций получил Мандат Сына Неба.

Далее, Дун Чжун-шу, излагая свою теорию человеческой природы, явно сравнивал ее с мэнцианской. Как мы видели в последней главе, различия между двумя концепциями часто номинальные.

Если мы принимаем гипотезу, что школа «новых текстов» продолжала идеалистическое направление в конфуцианстве, у истоков которого стоял Мэн-цзы, разумно предположить, что школа «старых текстов» берет начало в его реалистическом направлении, представленном Сюнь-цзы. Так, очевидно, что все мыслители I в. до н. э., бывшие последователями школы «старых текстов», придерживались натуралистических взглядов на космос, сходных с представлениями Сюнь-цзы и даосов. (Как мы видели, в этом отношении даосы оказали влияние и на самого Сюнь-цзы.)

Ян Сюн и Ван Чун

Примером тому может служить Ян Сюн (54 г. до н. э. — 18 г. н. э.), принадлежавший к школе «старых текстов». Его сочинение «Тай сюань», или «Великое сокровенное», в огромной степени проникнуто концепцией «обращение есть движение *Дао*» — основной идеей «Дао-дэ цзина» и «Книги перемен».

Он также написал трактат «Фа янь» («Правильные речи»), в котором критиковал взгляды школы «инь-ян». Тем не менее, в этом же сочинении он восхищается Мэн-

цзы, что однако, не обесценивает мое предположение, ибо если Мэн-цзы и склонялся в какой-то степени к идеям школы «инь-ян», он, безусловно, не доходил до тех крайностей, что отличали школу «новых текстов» при ханьской династии.

Самым крупным мыслителем школы «старых текстов», без сомнения, был Ван Чун (27—100), боровшийся с предрассудками и отличавшийся удивительным духом научного скептицизма. Его главное произведение — «Лунь хэн» («Весы суждений»), в котором он в частности говорит: «Триста стихов "Книги песен" уместятся в одной фразе: "мысль без предрассудков". Десять глав "Лунь хэн" тоже уместятся в одной фразе: "ненависть к измышлениям и лжи"» («Лунь хэн», гл. 61). «В делах нет ничего более очевидного, чем результат, в суждениях нет ничего более твердого, чем доказуемость» (гл. 67).

Так, Ван Чун яростно нападает на «измышления» школы «инь-ян», а особенно на учение о взаимосвязи, телеологической или механистической, между Небом и человеком. В отношении телеологического аспекта он говорит: «Путь Неба — это спонтанность, состоящая в недеянии. Если бы Небо осуждало человека, это было бы действием и было бы лишено спонтанности. Школы Хуана [легендарного Желтого Императора] и Лао [Лао-цзы] в своих рассуждениях о Пути Неба открыли истину» (гл. 42).

О механистическом аспекте Ван Чун говорит следующее: «Человек занимает между Небом и Землей место, подобное месту блохи или вшей под подкладкой одежды... Могут ли блоха или вши, поступая правильно или неправильно, повлиять на движение и изменение *ци* под одеждой?.. Они не способны на это, и полагать, что на это способен лишь человек, значит извращать принцип вещей и *ци*» (гл. 43).

Даосизм и буддизм

Ван Чун подготовил почву для возрождения даосизма столетие спустя. Говоря о даосизме, мы должны вновь напомнить о различиях между *дао цзя* и *дао цзяо,* то есть между даосизмом как философией и как религией. Под возрождением даосизма мы понимаем здесь возрождение Даосской философии. Его мы назовем нео-даосизмом.

Интересно, что и даосская религия начала свое существование в конце ханьской династии, и некоторые называют новым даосизмом именно эту популяризированную форму учения. Школа «старых текстов» очистила конфуцианство от элементов школы «инь-ян», а последняя позднее соединилась с даосизмом и образовала новую эклектическую структуру — даосскую религию. Так, если Конфуций перестал считаться божеством и превратился просто в Учителя, Лао-цзы постепенно становился создателем религии, у которой, в подражание буддизму, появились свои храмы, священнослужители и литургика. Так возникла организованная религия, практически полностью отличающаяся от ранней даосской философии.

Еще до того, как это случилось, в I в. н. э., в Китай из Индии через Центральную Азию пришел буддизм. Говоря о буддизме, мы также, как и в случае с даосизмом, должны подчеркнуть отличие *фо цзяо* от *фо сюэ,* то есть буддизма как религии от буддизма как философии*. Как только что говорилось, буддийская религия в значительной степени подтолкнула религиозный даосизм к институциональной организации. Развитию последнего как местной веры способствовали и националистические настроения тех, кто с негодованием обнаруживал, как чужеродная религия успешно распространяется в Китае. Некоторые считали буддизм религией варваров. Поэтому, религиозный даосизм сформировался как «доморощенная замена» буддизму, и в процессе своего развития он очень много позаимствовал у чужеземного соперника включая институты, ритуалы и даже форму священных книг.

Но, кроме буддизма как институционализированной религии, существовала и буддийская философия. И если даосская религия всегда считала буддийскую религию своей соперницей, то даосская философия относилась к буддийской философии как к союзнику. Даосизм менее «потусторонен», чем буддизм. Тем не менее, существует некоторое сходство их мистических построений. Так, *Дао* даосов неименуемо, а «подлинная таковость», или предельная реальность буддистов, тоже описывается как то, о

Более правильно исходить из представления о структурном полиморфизме буддизма, в котором можно выделить собственно религиозно-доктринальный уровень, логико-дискурсивный, или философский, уровень и] психотехнический (психопрактический) уровень —' *прим. ред.*

чем нельзя сказать. Она не одно и не множество, не «не одно» и не «не множество». Такая терминология по-китайски называется сям *жу фэй фэй* (мыслить реальность, отрицая отрицание или, в просторечии, давать волю воображению).

Известные ученые III—IV вв., преимущественно даосы, часто имели близких друзей среди буддийских монахов. Ученые хорошо знали буддийские сутры, а монахи — даосские тексты, особенно «Чжуан-цзы». Встречаясь, они общались между собой в *цин тань,* «чистых беседах». Когда дело доходило до предмета «не-не», они с улыбкой молча приходили к пониманию друг друга.

Здесь мы сталкиваемся с духом *чанъ* (известному на Западе в японском произношении как *дзэн).* Чаньская школа — одно из направлений китайского буддизма, соединяющее в себе самые непостижимые и тонкие аспекты и буддийской, и даосской философии. Она оказала в последующем огромное влияние на китайскую философию, поэзию и живопись, о чем мы будем подробно говорить в главе XXII.

Политические и социальные предпосылки

Вернемся ненадолго к социально-политической обстановке, определявшей подъем конфуцианства при ханьской династии и последующее возрождение даосизма. Триумф первого не был обусловлен всего лишь счастливым стечением обстоятельств или прихотью каких-то людей той эпохи. Ситуация сделала это практически неизбежным.

Цинь покорило другие царства с суровостью и беспощадностью, проявившихся как во внутренней политике, так и во внешних отношениях, и основанных на легистской философии. Поэтому, после падения Цинь все единодушно осуждали легистскую школу за жестокость и полное пренебрежение конфуцианскими добродетелями гуманности и справедливости. Примечательно, что император У-ди не только объявил конфуцианство государственным учением, но и повелел в 141 г. до н. э. не принимать на государственную службу всех, кто знаком с учениями ГПэнь Бу-хая, Шан Яна и Хань Фэй-цзы (школа легистов), а также Су Циня и Чжан И (школа дипломатов).

Так, школе легистов пришлось расплачиваться за все грехи циньских правителей. А из всех школ именно конфуцианская и даосская были наиболее далеки по духу от легистской. Вполне естественно, что ситуация склонилась в их пользу. На какой-то период даосизм, известный в начале Хань как «учение Хуан-Лао», стал весьма популярным. Император Вэнь-ди (179—157 гг. до н. э.), дед У-ди, восхищался школой Хуан-Лао, да и историк Сыма Тань в своем сочинении «Трактат о шести школах» дает даосской школе самую высокую оценку.

Политическая философия даосизма утверждает, что хорош не тот правитель, который делает много вещей, но тот, кто делает как можно меньше. Так, совершенномудрый правитель должен пытаться исправить отрицательные последствия «переуправления» своего предшественника. Именно этого и хотели люди в начале Хань, ибо одним из главных недостатков династии Цинь было то, что у нее в руках сосредоточилось слишком много власти. Поэтому, когда Гао-цзу, основатель Хань, вел победоносную армию восставших к Чанъани, столице Цинь (в нынешней провинции Шэньси), он издал указ из трех пунктов: «Совершающий убийство человека карается смертью, ранивший человека или укравший наказывается соответственно преступлению, все прочие законы и установления Цинь отменяются» («Ши цзи», гл. 8). Так, основатель ханьской династии следовал «учению Хуан-Лао», естественно, не осознавая этого.

Даосская философия вполне соответствовала нуждам первых императоров Хань, политика которых заключалась в том, чтобы покончить с последствиями циньского правления и дать стране оправиться после долгих разрушительных войн. Когда цель была достигнута, даосская философия перестала быть нужной. Ханьским правителям потребовалось более конструктивная программа, и они нашли ее в конфуцианстве.

Социально-политическая философия конфуцианства соединяет в себе и консерватизм, и революционность. Первый проявляется в том, что конфуцианство — философия аристократии, вторая же — в том, что оно по-новому говорит об этой самой аристократии. Конфуцианство утверждало противоположность *цзюнь-цзы* и *сяо жэнь,* благородного мужа и низкого человека, общепринятую в феодальном Китае времен Конфуция. Однако, эта противоположность основывается уже не на происхождении, как было изначально, а на индивидуальных талантах и добродетели. Поэтому оно считало вполне справедливым, что добродетельные и талантливые люди из народа должны занимать в государстве высокие посты и получать ранги знатности.

В главе II мы указывали, что конфуцианство теоретически обосновывало семейную систему, являвшуюся краеугольным камнем китайского общества. С распадом феодальной системы люди переставали зависеть от своих князей, но старая семейная система сохранялась. Так, конфуцианство осталось философией, лежащей в основе существующей социальной системы.

Главным итогом падения феодализма стало формальное отделение политической власти от экономической. Конечно, новые землевладельцы сохраняли большое, и даже политическое, влияние в местных общинах. Но, по крайней мере, они перестали быть реальными правителями этих общин, даже если благодаря своему богатству и положению они могли часто воздействовать на поставленных государством чиновников. Это был безусловный шаг вперед.

Новая аристократия — чиновники и землевладельцы — в большинстве своем не будучи добродетельной и талантливой, как того требовало конфуцианство, тем не менее нуждалось в том, что оно более всех других учений способно было дать. Это знание сложных церемоний и ритуалов, подтверждающих социальные различия. Так, одним из первых актов основателя ханьской династии, победившего всех соперников, стал указ, повелевающий конфуцианцу Шусунь Дуну и его последователям разработать дворцовый церемониал. После того, как при дворе состоялась первая аудиенция с соблюдением новых церемоний, основатель Хань с удовлетворением воскликнул: «Теперь я узнал величие Сына Неба!» («Ши цзи», гл. 8).

Некоторые конфуцианцы осудили Шусунь Дуна, но его успех объясняет, по крайней мере, почему новая аристократия так полюбила конфуцианство, даже не соглашаясь с ним или не ведая о подлинном духе его учения.

Самым же важным являлось то обстоятельство (указанное нами в гл. III), что известная на Западе как конфуцианская, эта школа на самом деле была «школой

ученых». Ученые были не только мыслителями, но и знатоками древних культурных традиций. Подобного сочетания не могла предложить ни одна другая школа. Они преподавали литературу прошлого и продолжали великие традиции, давая им наилучшее истолкование. В аграрной стране, где люди необычайно почтительны к прошлому, «школа ученых» не могла не стать самой влиятельной.

Что касается легистской школы, то, несмотря на то, что та оказалась козлом отпущения за все циньские грехи, ее учение не было полностью отброшено. Мы говорили, что легисты были реалистичными политиками. В новых политических условиях они могли создать и новые методы управления. Так как китайская империя расширялась, ее властители не могли не взять на вооружение принципы и методы легистов. Поэтому, еще со времен ханьской династии ортодоксальные конфуцианцы нередко обвиняли императоров в том, что они «внешне конфуцианцы, а в действительности — легисты». Таким образом, и у конфуцианства, и у легизма были свои сферы применения. Сфера конфуцианства — это социальная организация, духовная и нравственная культура, утонченная ученость. Сфера легизма — принципы и методы практического управления.

У даосизма тоже были свои возможности. В китайской истории нередко наступали периоды политических и социальных смут и беспорядков, когда люди не имели ни времени, ни интереса к классической учености и скорее склонялись к критике существующей социально-политической системы. В такое время конфуцианство естественным образом утрачивало свое влияние, а даосизм, наоборот, набирал силу. Тогда даосизм давал как возможность осуждать существующее положение вещей, так и эскапистские идеи, позволяющие избегнуть опасностей и вреда. А именно этого жаждали те, кто жил в «смутные» времена.

За падением династии Хань в 220 г. последовал долгий период раздробленности и хаоса, конец которому положила лишь династия Суй, объединившая страну в 589 г. Четыре столетия истории были отмечены частыми войнами и политическим противоборством между династиями, правившими в Центральном и Южном Китае, и династиями Севера. Этот период ознаменовался и масштабным вторжением кочевников, часть которых силой прокладывала

себе путь через Великую Стену и оседала в Северном Китае, часть же в процессе мирной колонизации осваивала новые земли. Некоторые северные династии были «варварскими», но они не смогли распространить свое влияние южнее реки Янцзы. Поэтому, четыре столетия от династии Хань до династии Суй называют периодом Шести династий, или Северных и Южных династий.

В эти века политического и социального мрака преобладал пессимизм. В некотором отношении эта эпоха напоминает европейское средневековье. В Европе доминирующей силой было христианство, в Китае же успешно распространялся буддизм. Тем не менее, говорить, что эта эпоха отличалась низкой культурой, неверно. Наоборот, если понимать культуру в узком смысле, можно сказать, что в некоторых аспектах китайская культура достигла в этот период своего пика. Живопись, каллиграфия, поэзия и философия находились на вершине расцвета.

В последующих двух главах мы будем говорить о ведущей национальной философии той эпохи, которую мы называем неодаосизмом.

Глава XIX

Неодаосизм: рационалисты

Неодаосизмом мы называем школу, известную в III—IVвв. как школа «сюань сюэ», «учение о сокровенном». Слово «сюань», означающее «темное, сокровенное, мистическое», появляется в первой главе «Дао-дэ цзина», где Дао описывается как «сюань ю сюань», «сокровенное сокровенного». Сам термин «сюань сюэ» свидетельствует о том, что школа продолжала традиции даосизма.

Возрождение интереса к «школе имен»

В главах VIII, IX и XI мы видели, что «школа имен» привнесла в даосизм идею о «выходе за пределы форм и свойств». В III—IV вв. вместе с возрождением даосизма возвратился и интерес к «школе имен». Неодаосы штудировали Хуэй Ши и Гунсунь Луна и связывали «сюань сюэ» с *мин-ли,* «различением имен *[мин]* и анализом принципов *[ли]*». (Положение появляется в комментарии к последней главе «Чжуан-цзы» Го Сяна.) Это же, как мы *видели* в соответствующей главе, интересовало и Гунсунь Луна.

В «Ши шо синь юй», сочинении, о котором подробнее будет сказано в следующей главе, говорится: «Гость спросил Юэ Гуана о значении слов *"чжи* не достигает". Юэ Гуан ничего не сказал о значении фразы, но прикоснулся к столу ручкой мухобойки и спросил: "Достигает или нет?" Гость ответил: "Достигает". Затем Юэ поднял мухобойку и сказал: "Если достигает, как ее можно убрать?"» (гл. 41 Положение «*.чжи* не достигает», является одним из аргументов последователей Гунсунь Луна, о чем говорится в последней главе «Чжуан-цзы». *Чжи* буквально означает «палец», но в главе VIII мы перевели это слово как «универсалия». В данном же случае Юэ Гуан очевидно

использует слово в буквальном смысле. Мухобойка не может достигнуть стола, точно так же, как и палец.

Дотронуться до стола пальцем или чем-нибудь еще обычно понимается как «достичь стола». Однако, согласно Юэ Гуану, «достичь стола» действительно является «достижением», если его нельзя убрать. Если ручку мухобойки можно убрать, то очевидное «достижение» отнюдь не является реальным «достижением». Так, проверяя понятие «достижения», Юэ Гуан анализирует принцип «достижения». Это пример так называемого «диалога о *мин-ли*».

Новое истолкование Конфуция

Необходимо заметить, что неодаосы, или, по крайней мере, большинство их, по-прежнему считали Конфуция величайшим мудрецом. Отчасти это обусловливалось тем, что положение Конфуция как государственного учителя было незыблемым, отчасти тем, что неодаосы восприняли некоторые важнейшие конфуцианские каноны, хотя и интерпретировали их в духе Лао-цзы и Чжуан-цзы.

Например, в «Лунь юй» Конфуций говорит: «Янь Хуэй был почти совершенен, но при этом часто был пуст» (XI, 18). Конфуций скорее всего имел в виду, что, хотя его любимый ученик Янь Хуэй был очень беден, то есть «пуст», лишен мирских богатств, он, тем не менее был очень счастлив. Это говорит о том, что его добродетель близка к совершенству. В «Чжуан-цзы» же, как мы помним, есть апокрифический рассказ о Янь Хуэе, «сидящем в забвении», то есть занятом мистической медитацией. Имея в виду этот рассказ, один из комментаторов «Лунь юй» Тайши Шу-мин (474—546) говорит: «Янь Хуэй отбросил гуманность и справедливость, и забыл ритуал и музыку. Он отказался от тела и отбросил знание. Он забыл все и стал един с бесконечным. Таков принцип забвения вещей. Когда все вещи были забыты, он стал пустым. И все же в сравнении с мудрецами он все еще не был совершенен. Мудрецы забывают, что они забывают, в то время как даже великие достойные не могут забыть то, что они забывают. Если Янь Хуэй не смог забыть, что он забыл, значит его сердце не очистилось полностью. Поэтому о нем говорили, что он был часто пуст».

Другой комментатор, Гу Хуань (ум. 453), так комментирует этот же пассаж: «Различие между совершенномудрыми и достойными — в том, что последние сохраняют желание не иметь желаний, а первые не желают желать не иметь желаний. Поэтому, сердце совершенномудрого совершенно пусто, а сердце достойного пусто лишь частично. С точки зрения мира достойные не имеют желаний. Но с точки зрения того, что не принадлежит этому миру, достойные имеют желание не иметь желаний. Пустота сердца Янь Хуэя не была завершенной. Поэтому о нем говорили, что он был часто пуст» (там же).

Неодаосы считали Конфуция более великим, чем даже Лао-цзы и Чжуан-цзы. Конфуций, утверждали они, не говорил о забвении, ибо он уже забыл, что научился забывать. Не говорил он и об отсутствии желаний, ибо достиг такого состояния, при котором уже нет желания не иметь желаний. Так, в «Ши шо синь юй» приводится «чистая беседа» между Пэй Хуэем и Ван Би. Последний был одним из крупнейших представителей школы «учения о сокровенном», чьи комментарии к «Дао-дэ цзину» и «Книге перемен» стали каноническими.

«В молодости Ван Би (226-249) отправился к Пэй Хуэю. Хуэй спросил его: "Если у [отсутствие] лежит в основе всех вещей, почему Конфуций не говорил об этом, тогда как Лао-цзы говорил об этом безостановочно?" На это Ван Би ответил: "Совершенномудрый [Конфуций] отождествил себя с у [отсутствием] и понял, что этому нельзя обучить, поэтому он вынужден был говорить только о *ю* [наличии]. Но Лао-цзы и Чжуан-цзы не покинули ю [наличия], поэтому постоянно говорили о своих недостатках"» (гл. 4). В данном случае имеется в виду положение Лао-цзы: «Знающий не говорит, а говорящий не знает» (гл. 56).

Сян Сю и Го Сян

Одним из самых значительных, если не самым значительным, из философских сочинений этого периода является «Комментарий к "Чжуан-цзы"» Го Сяна (ум. 312). Возникали сомнения в том, что он действительно был автором этого сочинения, ибо современники обвиняли Го Сяна в плагиате и считали, что комментарий был написал другим, жившим чуть раньше, ученым — Сян Сю (221—

300). По всей видимости, оба они написали комментарии к «Чжуан-цзы», но, поскольку их идеи были близки, с течением времени два сочинения стали одним. «Ши шо синь юй» (гл. 4), например, говорит об интерпретации Сян-Го (то есть Сян Сю и Го Сяна) первой главы «Чжуан-цзы» как дополняющей толкование Чжи-дуня (314—366), известного в то время буддийского монаха. Таким образом, приписываемый ныне Го Сяну «Комментарий к "Чжуан-цзы"», по всей видимости, выражает взгляды обоих ученых и, быть может, является плодом их совместной работы. «Цзинь шу» («Истории династии Цзинь») в разделе биографий говорит, что Сян Сю написал «Комментарий к "Чжуан-цзы"», а Го Сян «расширил его». Скорее всего, так и было на самом деле.

Согласно той же «Цзинь шу», и Сян Сю, и Го Сян были уроженцами нынешней провинции Хэнань и великими наставниками школы «учения о сокровенном» и «чистых бесед». В этой главе мы рассмотрим идеи двух философов как представляющих рационалистическое направление в неодаосизме. «Комментарий к "Чжуан-цзы"» мы будем называть комментарием Сян-Го, следуя «Ши шо синь юй».

Дао — ничто

В комментарии Сян-Го пересматриваются некоторые фундаментальные положения раннего даосизма Лао-цзы и Чжуан-цзы. Во-первых, Дао объявляется у, то есть «ничем». Лао-цзы и Чжуан-цзы тоже говорили, что *Дао* есть у, но под у они подразумевали отсутствие имени. Дао, утверждали они, не является вещью, поэтому оно неименуемо. Но в интерпретации Сян-Го *Дао* в буквальном смысле предстает «ничем». «*Дао* везде, и везде оно ничто» («Комментарий к "Чжуан-цзы"», гл. 6).

В том же тексте говорится: «Что же существовало прежде вещей? Я говорю, что *инь* и *ян* прежде вещей. Но *инь* и як сами суть вещи, что же тогда прежде *инь* и *ян?* Я говорю, что *цзы жань* [природа, естественность] прежде вещей. Но *цзы жань* есть просто естественность вещей. Я говорю, что *Дао* прежде вещей. Но *Дао* — ничто. Если оно ничто, как оно может быть прежде вещей? Мы Не знаем, что прежде вещей, но все вещи непрерывно

порождаются. Это показывает, что вещи спонтанны там, где они есть и нет того, что заставляет их быть» (гл. 22)

В другом месте сказано: «Некоторые говорят, что полутень порождается тенью, тень — телесной формой, а телесная форма — Создателем вещей. Я хотел бы спросить, существует Создатель вещей или нет? Если нет, как могут порождаться вещи? Если да, то он всего лишь вещь, а как одна вещь может порождать другую?.. Поэтому, создателя вещей нет, и вещи сами порождают себя. Каждая вещь порождает себя и не порождается другими. В этом правильность Неба и Земли» (гл. 2).

Лао-цзы и Чжуан-цзы отрицали существование персонифицированного создателя вещей и ставили на его место безличностное *Дао,* то, через что появляются все вещи. Сян и Го идут дальше и настаивают, что *Дао* на самом деле есть ничто. Утверждение ранних даосов, что все вещи обретают существование через *Дао,* означает лишь, что все вещи обретают существование сами по себе. Поэтому, они говорят: «*Дао* лишено способности. Говорить, что все происходит от *Дао,* значит утверждать, что все происходит из себя самого» (гл. 6).

Точно так же, утверждение ранних даосов о том, что все вещи порождаются Наличием, а Наличие порождается Отсутствием, означает, что Наличие само себя порождает. В «Комментарии» сказано: «Не только Отсутствие не может стать Наличием, но и Наличие не может стать Отсутствием. Хотя Наличие может изменяться тысячью путей, оно само не может превратиться в Отсутствие. Поэтому, с древности не было времен, когда бы не было Наличия. Наличие существует постоянно» (гл. 22).

«Самопревращение вещей»

Процесс спонтанного самопорождения Сян-Го называют *ду хуа,* «самопревращением вещей». Согласно этой теории, у вещей нет создателя, но при этом вещи не лишены взаимодействия друг с другом. Отношения вещей существуют, и они необходимы. Так, в «Комментарии» сказано: «Когда рождается человек, то, как бы незначителен он ни был, у него обязательно есть какие-то вещи. Как бы ни была убога его жизнь, для жизни ему необходим весь космос. Мириад вещей в космосе, все, которые существуют, не могут исчезнуть, не оказав влияние на него. Если какой-то одной вещи не хватает, он не родится. Если один принцип нарушен, он не сможет прожить до конца» (гл. 6).

Каждая вещь нуждается в каждой другой, но каждая вещь существует для себя, а не для какой-нибудь другой. В «Комментарии» сказано: «В Поднебесной каждый считает себя "этим", а прочие вещи — "другим". "Это" и "другое" действуют для себя. [Они далеки друг от друга] как противостояние востока и запада. Однако, "это" и "другое" соотносятся друг с другом, как губы и зубы. Губы не существуют для зубов, но если губ нет, зубам холодно. Поэтому, когда "другое" действует для себя, оно в большей степени помогает "этому"» (гл. 17). Согласно Сян-Го, взаимоотношение между вещами подобно двум союзным армиям. Каждая армия сражается за свое государство, но в то же время помогает и другому. Победа или поражение одной армии не могут не повлиять на другую.

Все существующее нуждается в космосе в целом, как в необходимом условии своего существования, хотя это существование и не зависит от какой-либо конкретной вещи. Когда есть определенные условия, необходимо порождаются определенные вещи. Но это не значит, что они возникают по воле создателя или чего-либо еще. Вещи порождаются условиями в целом, а не какой-либо особой вещью в частности. Социализм, например, является продуктом экономических условий, а не творением Маркса и Энгельса, еще менее их «Коммунистического манифеста». В этом смысле мы можем сказать, что все порождает себя и не порождается другим.

Поэтому, вещи не могут быть ничем иным, как тем, что они есть. В «Комментарии» сказано: «Не случайно человеку дана жизнь. Не случайно жизнь такова, какова она есть. Небо и Земля безграничны, вещей великое множество. Между ними и среди них мы таковы, каковы мы есть... Какие мы не есть, такими мы не можем быть. Какие мы есть, такими мы не можем не быть. Что мы не делаем, мы не можем делать. Что мы делаем, мы не можем не Делать. Пусть все будет таким, какое есть, и тогда будет спокойствие» (гл. 5).

Это же касается и явлений в обществе. В «Комментарии» говорится: «Нет ничего неестественного... Мир или хаос, успех или неудача... все это от естественности, а не

от человека» (гл. 7). «От естественности» — значит это есть необходимый результат определенных условий или обстоятельств. В тексте «Чжуан-цзы» (гл. 14) говорится, что совершенномудрые нарушают покой Поднебесной. «Комментарий» гласит: «Течение поколений и нынешние обстоятельства привели к хаосу. Это из-за Юя, просто такова Поднебесная. Деяния совершенномудрых не нарушают покоя Поднебесной, Поднебесная сама погружается в хаос».

Установления и нравственность

Сян-Го полагают, что космос находится в постоянном изменении. «Изменение — это сила, необозримая, но безграничная. Она обращает Небо и Землю к новому и уносит холмы и горы от старого. Старое не останавливается ни на мгновение, но сразу же становится новым. Мириады вещей, Небо и Земля пребывают в вечном изменении. Все, с чем мы встречаемся, тайно уходит прочь. "Я" в прошлом не есть то я, что есть "я" сегодня. Мне идти с сегодняшним вперед, не останавливаясь ни на мгновение» (гл. 6).

Общество тоже непрерывно изменяется. Нужды людей непостоянны. Установления и нравственность, подходящие для одного времени, могут быть плохи для другого. В «Комментарии» сказано: «Установления прежних правителей соответствовали их времени. Если они будут продолжать существовать, когда времена изменились, они будут пугать людей и станут искусственными» (гл. 14).

«Те, кто подражают совершенномудрым, подражают тому, что было сделано ими. Но то, что было сделано, уже ушло и не соответствует нынешнему. Это бесполезно и этому не следует подражать. Прошлое мертво, а нынешнее живет. Если пытаться обращаться с живым с помощью мертвого, неизбежно потерпишь неудачу» (гл. 9).

Общество меняется вместе с условиями. В новых условиях должны обновиться и установления, и мораль. Если этого не происходит, они становятся искусственными и «пугают людей». Естественно, что новые установления и мораль должны спонтанно порождаться. Новое и старое отличаются друг от друга, потому что времена различны. И то, и другое удовлетворяют нуждам своего времени, поэтому ни одно не превосходит другое. Сян и Го не

выступают против установлений и морали как таковых, подобно Лао-цзы и Чжуан-цзы. Они лишь полагают, что принадлежащие прошлому устои неестественны для настоящего.

Ю вэй и у *вэй*

Сян-Го дают новое толкование идеям ранних даосов о естественном и искусственном, а также о *ю вэй* (деянии) и *у вэй* (недеянии). Когда изменяются социальные условия, новые установления и новая мораль спонтанно создают сами себя. Позволить это — значит следовать естественному и быть в состоянии *у вэй,* «недеяния». Противиться этому и держаться за старое и ушедшее в прошлое — значит следовать искусственному и быть в состоянии *ю вэй,* «деяния». В «Комментарии» говорится: «Когда вода несется сверху вниз, ее течение не удержать. Когда большое и малое объединяется, никто не в силах противостоять этому. Если человек пуст и беспристрастен, каждый отдает ему свою мудрость. Что делает он, наставник людей, когда встречается с этим? Он просто доверяется мудрости времени, полагается на неизбежность дел и дает Поднебесной позаботиться о себе. Это все» (гл. 6).

Если в своей деятельности индивид позволяет своим естественным способностям развиваться свободно и полностью, он «не действует». В противном случае он «действует». В «Комментарии» сказано: «Хороший всадник дает лошади исчерпать свою способность. Исчерпать способность значит полагаться на себя... Если он позволяет лошадям скакать так, как они могут, не заставляя ни медлительных бежать быстрее, ни быстрых бежать медленнее, то даже путешествие по всему миру доставит им лишь радость. Услышав, что лошадям нужно позволить быть свободными, некоторые думают, что их нужно выпустить на волю и не запрягать. Услышав о недеянии, некоторые думают, что лучше лежать, чем ходить. Как далеки они от постижения Чжуан-цзы» (гл. 9). Такое понимание Чжуан-цзы не совсем ошибочно. Но интерпретация Сян-Го действительно оригинальна.

По-новому истолковываются и идеи ранних даосов о простоте и безыскусности. «Если под безыскусностью подразумевать неизвращенность, то неизвращенный человек

окажется самым безыскусным, хотя он и способен делать многое. Если под простотой подразумевать несмешиваемость, то форма дракона и черты феникса наиболее просты, хотя их красота превосходит все. С другой стороны, даже шкура собаки или барана не может быть безыскусна и проста, если ее качества извращены или смешаны с чуждыми» (гл. 15).

Знание и подражание

Лао-цзы и Чжуан-цзы не воспринимали тех совершенномудрых, которых считал таковыми весь мир. В ранних даосских сочинениях слово «совершенномудрый» имеет два значения. Под ним подразумевался либо совершенный человек (в даосском смысле), либо человек, обладающий всеми знаниями. Лао-цзы и Чжуан-цзы призывали отбросить знание, а потому осуждали и всезнающего человека. Но мы уже видели, что: Сян-Го отнюдь не имеют ничего против того, чтобы кто-то был совершенномудрый. Они лишь противились попыткам подражать совершенномудрым. Платон родился Платоном, а Чжуан-цзы — Чжуан-цзы. Их гений так же естественен, как форма дракона или черты феникса. Они были столь же «просты» и «безыскусны», каким может быть все остальное. Они не делали ничего неправильного, создавая «Государство» или «Чжуан-цзы», ибо в этом лишь следовали своей собственной природе.

Это подтверждается следующим пассажем «Комментария»: «Знанием называется [попытка достичь] того, что за пределами [природных способностей]. То, что находится в соответствии [природным способностям], не называется знанием. "Быть в соответствии" означает действовать в согласии с природными способностями, не пробуя ничего за пределами этого. Если нести десять тысяч чуней соответствует чьим-то возможностям, ноша не будет тяжкой» (гл. 3). Если понимать знание в этом смысле, то мы должны согласиться, что ни Платон, ни Чжуан-цзы не обладали никаким знанием.

Знанием обладают только подражатели. Сян-Го считали подражание ошибкой по трем причинам. Во-первых, оно бесполезно. «Дела древности уже перестали существовать. Хотя они могут быть записаны, они не могут повториться

в настоящем. Древность — не настоящее, и даже настоящее все время меняется. Поэтому, следует отказаться от подражания, действовать в соответствии с природой и меняться в соответствии со временем. Таков путь к совершенству» (гл. 13). Все течет. Каждый день мы сталкиваемся с новыми проблемами, новыми ситуациями и нуждами. Чтобы совладать с ними, нам необходимы новые методы. В каждый данный момент проблемы, нужды и ситуация одного отличается от другого. Это же касается и методов. Какая же тогда польза от подражания?

Во-вторых, подражание бесплодно. «Некоторые намеренно пытались стать Ли Чжу [великий мастер] или Ши Куаном [знаменитый музыкант], но не смогли. Даже без намерения Ли Чжу и Ши Куан были необычайно талантливы глазами и ушами. Некоторые намеренно пытались стать совершенномудрыми, но не смогли. Трудно подражать не только совершенномудрый, Ли Чжу и Ши Куану. Нельзя стать даже глупцом или собакой, просто желая этого или пытаясь быть ими» (гл. 5). Все должно быть таким, какое есть. Одна вещь просто не может быть другой.

В-третьих, подражание вредно. «Некоторые не довольствуются собственной природой и стремятся к тому, что за ее пределами. Это значит стремиться к невозможному и подобно кругу, который учится у квадрата, или рыбе, которая подражает птице... Чем дальше они продвигаются, тем более далека от них цель. Чем больше знания они получают, тем более утрачивают свою природу» (гл. 2).

«Все рожденное имеет пределы. Если стремиться к тому, что выходит за пределы, природа будет потеряна. Следует отбросить побуждение и жить согласно себе самому, а не согласно другим. Тогда сохранишь цельность природы» (гл. 10). Подражая другим, не только не преуспеешь, но и скорее всего потеряешь себя. В этом вред подражания.

Таким образом, следовать другому — бесполезно, бесплодно и вредно. Единственный разумный способ -— «жить в согласии с собой», то есть практиковать недеяние.

Равенство вещей

Если человек способен жить в согласии с собой, отбрасывая предлагаемые другими искушения, он способен ос-

вободиться от того, что Сян-Го называют «пороком предпочтения одной вещи другой». Другими словами, он способен понять принцип равенства вещей и смотреть на вещи с более высокой точки зрения. Такой человек обретает величественный путь в царство неразличения недифференцированного целого.

Чжуан-цзы во второй главе говорит о неразличении, особенно о неразличении правильного и неправильного. Сян-Го более красноречиво свидетельствуют об этом. Высказывание Чжуан-цзы, что «Небо и Земля — это один палец, мириад вещей — это одна лошадь» комментируется следующим образом:

«Чтобы показать неразличаемость правильного и неправильного, нет ничего лучше, чем сравнить одну вещь с другой. Все вещи согласуются в том, что считают правильными себя и неправильными других. Раз все они согласуются в том, что другие неправильны, значит, в мире нет ничего правильного; а раз они согласуются в том, что сами они правильны, значит в мире нет ничего неправильного.

Как показать, что это так? Если правильные правильны, ничто в мире не может считать их неправильными. Если неправильные неправильны, ничто в мире не может считать их неправильными. Ныне правильное и неправильное не определены, различения спутаны, поэтому различия между правильным и неправильным объясняются односторонними взглядами, а все вещи на самом деле находятся в согласии. Взглянув повсюду, нельзя не увидеть это. Поэтому, совершенный человек, зная, что Небо и Земля — это один палец, а все вещи — это одна лошадь, наслаждается в великом спокойствии. Небо, Земля и мириад вещей действуют в соответствии со своей природой и наслаждаются. Нет правильного и нет неправильного» (гл. 2).

Абсолютная свобода и абсолютное счастье

Если человек способен выйти за пределы различения вещей, то он может обрести абсолютную свободу и абсолютное счастье, которые описаны в первой главе «Чжуан-цзы». Здесь Чжуан-цзы говорит об исполинской мифической птице, о маленькой птице, о цикаде, о «маленьком знании» утренней мушки, чья жизнь продолжается лишь

до вечера того же для, о «великом знании» старых деревьев, проживших тысячелетия, о мелких чиновниках ограниченных способностей и о философе Ле-цзы, который мог оседлать ветер. В «Комментарии» Сян-Го говорится: «Если довольствоваться своей природой, то исполинской птице нечем гордиться в сравнении с маленькой пташкой, а маленькая пташка не жаждет Небесного океана, [на котором обитает исполинская птица]. Поэтому, хотя между великим и малым есть разница, счастье их одно» (гл. 1).

Однако, такое счастье лишь относительно. Если вещи наслаждаются собой в сфере ограниченного, ограниченно и их упоение. Так, Чжуан-цзы в первой главе говорит о подлинно свободном человеке, который выходит за пределы ограниченного и соединяется с беспредельным, тем самым обретая абсолютное счастье. Раз он преодолевает ограниченное и отождествляется с беспредельным, он «не имеет себя». Раз он следует природе вещей и позволяет всему наслаждаться собой, он «не имеет достижений». А если он един с *Дао,* которое неименуемо, он «не имеет имени».

Эта мысль развивается в «Комментарии» Сян-Го с удивительной ясностью и красноречием: «Каждая вещь имеет свою природу, каждая природа имеет предел. Различие вещей подобно различию между малым и большим знанием, между короткой и долгой жизнью... Каждая верна своему и внутренне не превосходит другие». Чжуан-цзы завершает рассказом о человеке, забывающим «себя» и его противоположности и отбрасывающем различия. «Каждая вещь наслаждается собой у себя, но свободный человек не имеет ни достижений, ни имени. Поэтому, объединяющий великое и малое отбрасывает различение великого и малого. Если настаивать на различении, то мифическая исполинская птица, цикада, мелкий чиновник и Ле-цзы, летающий на ветре, доставляют беспокойство. Уравнивающий жизнь и смерть отбрасывает различения жизни и смерти. Если настаивать на различении, то *да чунь* [старое Дерево] и куколка, Пэн-цзы и утренняя мошка рано погибнут. Поэтому, странствующий там, где нет большого и малого, безграничен. Отбрасывающий различения жизни и смерти не имеет предела. Тот, чье счастье ограниченно, не выйдет за пределы. Ему позволено странствовать, но он не может быть безграничным» (гл. 1).

Чжуан-цзы описывает свободного человека, как того, кто «оседлал истину космоса, правит всеми превращениями шести элементов и странствует в беспредельном». В «Комментарии» Сян-Го говорится: «Космос — общее имя всех вещей. Все вещи составляют содержимое космоса и опираются на принцип естественности. То, что таково спонтанно, а не сделано таковым, является естественным. Поэтому, птица Пэн может парить высоко, а маленькая перепелица — низко. Дерево *да чунь* может жить долго, а мушка — очень мало. Эти способности естественны, не обусловлены и не обретены. Они не обусловлены быть такими, но такие естественно; вот почему они истинны. Поэтому «оседлать истину космоса» значит следовать природе вещей. Править превращениями шести элементов значит странствовать в океане изменений. Если следовать этим путем, где можно достичь конца? Если оседлать то, что встретил, от чего же можно зависеть? Это счастье и свобода совершенного человека, соединяющего свое «я» с противоположным.

Если зависишь от чего-то, не будешь счастлив, пока не охватишь вещь, от которой зависишь. Хотя Ле-цзы мог странствовать таким удивительным способом, он все же зависел от ветра, а мифическая исполинская птица зависима еще больше. Только тот, кто не отличает себя от других вещей и следует великим превращениям, может быть независим и вечно свободен. Он не только свободен сам, но и следует природе тех, кто зависим, заставляя их не терять то, от чего они зависят. Когда они не теряют то, от чего зависят, все наслаждаются великой свободой» (гл. 1).

В системе Сян-Го *Дао* есть ничто. Центральной идеей становится *Тянь,* или *Тянь-ди* («Небо», «Небо и Земля», здесь переведено как «космос»). *Тянь* — общее имя вещей, тотальность всего, что есть. Видеть вещи с точки зрения *Тянь* и отождествлять себя с *Тянь* значит выходить за пределы вещей и их различий, или, как говорили неодаосы, «выходить за пределы форм и свойств».

Таким образом, в «Комментарии» Сян-Го не только обновляются некоторые важные идеи раннего даосизма, но и становятся более артикулированными чисто суггестивные положения последнего, выраженные, в первую очередь, в «Чжуан-цзы». Однако, те, кто предпочитают

суггестивность артикулированности, без сомнения, согласятся с замечанием одного чаньского монаха: «Говорят, что Го Сян написал комментарий к Чжуан-цзы. Я бы сказал, что Чжуан-цзы написал комментарий к Го Сяну».

Глава XX

Неодаосизм: сентименталисты

Сян Сю и Го Сян в комментарии к «Чжуан-цзы» представили теоретическую концепцию человека, обладающего разумом и духом, вырывающимся за пределы разграничения вещей и живущего «в согласии с самим собой, а не с другими». Эти качества составляют сущность того, что китайцы называют «фэн лю».

Фэн лю и романтический дух

Чтобы понять смысл *фэн лю,* мы обратимся к «Ши шо синь юй» («Новые рассказы, в свете ходящие»), сочинению, составленному под руководством Ли И-цина (403—444) и снабженному комментариями Лю Цзюня (463—521). Неодаосы и монахи — буддисты цзиньской династии — славились своей искушенностью в *цин тань,* «чистых беседах». Искусство подобных бесед заключалось в умении выразить самые сокровенные мысли, обычно даосского характера, наилучшим способом и с помощью самых изысканных фраз. Такой диалог, в силу его манерно-утонченного характера, мог происходить только между хорошо знакомыми людьми сравнимого и достаточно высокого интеллектуального уровня и потому считался вершиной духовного совершенства. В «Ши шо» приводятся описания многих таких «чистых бесед» и их знаменитых участников. Они дают нам возможность представить людей III—IV веков, последователей идеалов *фэн лю,* и являются главным источником изучения этой традиции.

Что же такое *фэн лю?* Это одно из тех неуловимых понятий, что открывают посвященным всю свою глубину и богатство, но при этом дословно труднопереводимы. Буквально два составляющих понятия слова означают «ветер и поток», что едва ли много говорит нам. Тем не менее,

они предполагают некоторую степень свободы и легкости, несомненных характеристик *фэн лю.*

Сознаваясь в том, что я не в полной мере осознаю смысл таких слов, как «романтизм» или «романтический», осмелюсь предположить, что они отчасти эквивалентны смыслу *фэн лю**. Понятие *фэн лю* связано, главным образом, с даосизмом. Поэтому, мы говорили во второй главе, что конфуцианская и даосская традиции в Китае в некоторой степени напоминают классицизм и романтизм на Западе.

Хань (206 г. до н. э. — 220 г. н. э.) и Цзинь (265-420) — это не только названия двух династий, но и символы, вследствие своих различных социально-политических и культурных характеристик, двух принципиально иных литературных и художественных стилей и даже образов жизни. Ханьские стиль и манеры исполнены достоинства и великолепия, цзиньские же — изящества и свободы. Изящество — это тоже одна из характеристик *фэн лю.*

«Сад удовольствий Ян Чжу»

Прежде необходимо сказать несколько слов о седьмой главе даосского трактата «Ле-цзы», называющейся «Ян Чжу» (иногда переводимой как «Сад удовольствий Ян Чжу»). Как мы уже говорили, то, что сказано о нем в этой главе, нельзя считать взглядами исторического Ян Чжу. Китайские ученые считают сегодня «Ле-цзы» сочинением, созданным в III в.** Этому же периоду принадлежит и интересующая нас глава. Ее содержание вполне соответствует общей тенденции мысли той эпохи и выражает один из аспектов *фэн лю.*

В «Ян Чжу» различаются внешнее и внутреннее. Так, вымышленный Ян Чжу говорит: «Люди не могут найти отдохновения из-за четырех обстоятельств: первое из них — долголетие, второе — слава, третье — должность, четвертое — имущество. Тот, кто владеет этими четырьмя, боится духов, боится людей, боится власти, боится наказаний. Такого я зову "бегущим от правды"... Веление судь-

В современном китайском языке сочетание *фэн лю* означает просто половую распущенность и близко по значению к английскому playboy — *прим. ред.*

Скорее, в начале IV в. — *прим. ред.*

бы — вечно вне нас. Тот, кто идет наперекор судьбе, станет ли мечтать о долгой жизни? Тот, кого не смущают награды, станет ли мечтать о славе? Тот, кто не хочет власти, станет ли мечтать о должности? Тот, кто не хочет богатства, станет ли мечтать об имуществе? Такого я зову "живущим в согласии с природой"... Его судьба таится в нем самом». (Перевод В. Малявина.)

В другом пассаже приводится вымышленный диалог между Цзы-чанем, знаменитым государственным деятелем царства Чжэн, жившим в VI в. до н. э., и двумя его братьями. В течение трех лет Цзы-чань управлял государством и управлял хорошо. Но он ничего не мог поделать со своими братьями: старший любил вино, а младший — женщин.

Однажды Цзы-чань пришел к своим братьям и сказал им: «Человек превосходит зверей и птиц своим разумением, а разумение ведет к пониманию ритуала и долга. Претворите ритуал и долг в своей жизни, и вы стяжаете добрую славу и займете высокий пост. Но если вы будете покорны своим страстям и станете потакать своему чревоугодию и сладострастию, вы подвергнете опасности свою жизнь...»

На это братья ответили: «Тот, кто любит повелевать людьми, едва ли преуспеет в своем занятии, зато сам себя обречет на тяготы. А тот, кто умеет владеть собой, едва ли ввергнет мир в смуту, зато даст вою своей природе. Твое искусство управления внешним миром пригодно на короткое время в одном царстве, но оно не согласуется с прирожденными желаниями людей. А наш путь угождения самим себе можно распространить на целый мир, и тогда в мире не будет ни государя, ни подданных». (Перевод В. Малявина.)

То, что в этой главе называется «управлением внутренним», соответствует «жизни в согласии с самим собой», как говорили Сян-Го. Следует жить в соответствии с собой, а не с другими. То есть, следует жить по своим чувствам и разуму, а не по обычаям и морали своего времени. Если воспользоваться выражением из обихода III—IV вв., должно жить в соответствии с *цзы жанъ,* естественностью, а не в соответствии с *мин цзяо,* установлениями и нравственностью. Все неодаосы были едины в этом, но взгляды рационалистов и сентименталистов различались. Первые,

в лице Сян-Го, утверждали, что нужно жить согласно разуму, а последние — о которых мы скажем ниже — что следуя побуждению.

В главе «Ян Чжу» концепция жизни согласно побуждениям представлена в самой крайней форме. Так, мы читаем диалог Янь Пин-чжуна и Гуань Чжуна (оба — известные государственные деятели царства Ци, хотя и не современники). Янь Пин-чжун спрашивает о «пестовании жизни». «Гуань Чжун ответил:

— Это просто жизнь без стеснений; ничего в себе не подавляй, ничем себя не обуздывай.

— Расскажите об этом поподробнее.

— Позволь ушам своим слушать то, что им хочется слушать; позволь глазам своим видеть то, что им хочется видеть; позволь носу обонять то, что ему хочется, а устам изрекать то, что им хочется. Позволь телу своему делать то, что ему хочется, а мыслям своим скитаться, как им хочется.

Ушам угодно слышать музыку и пение, и, когда им в этом отказано, они терпят стеснение. Глазам угодно видеть женскую красоту, и, когда им в этом отказано, они терпят стеснение. Носу угодно обонять благоухание перца и орхидеи, и, когда ему в этом отказано, он терпит стеснение. Устам угодно обсуждать истинное и ложное, и, когда им в этом отказано, ум терпит стеснение. Телу угодно облачаться в роскошные одежды и питаться изысканными кушаньями, и, когда ему в этом отказано, оно терпит стеснение. Мыслям угодно скитаться привольно, и, когда им в этом отказано, они терпят стеснение. Все эти стеснения — начала жестокости и насилия в человеке.

Если ты можешь освободиться от них и ждать покойно смерти, пусть бы жизнь твоя продлилась один день, один месяц, год или десять лет, то ты сможешь осуществить то, что я называю "вскармливанием жизни". А если ты не сможешь освободиться от гнета этих стеснений, то живи ты в неволе хоть сто, тысячу или десять тысяч лет, ты не постигнешь искусства "пестования жизни".

Затем Гуань Чжун сказал Ян Пин-чжуну:

—- Я поведал тебе о "пестовании жизни". А что ты можешь сказать мне о том, как провожать мертвых?

— Проводы мертвых — дело незначительное, что тут говорить? — ответил Янь Пин-чжун.

[9] Зак. 3724

— Все же я прошу тебя ответить мне.

— Если я уже мертв, то какое отношение ко мне имеет погребальный обряд? Закопают ли меня в землю или сожгут меня, бросят ли в реку или положат в чистом поле, кинут ли в канаву, завернув в солому, или положат в каменный саркофаг, нарядив в шелковые одежды, расписанные драконами, — мне уже все равно. Остается предоставить это делу случая.

Гуань Чжун повернулся к Баошу Хуан-цзы и сказал:

— Мы оба сказали все, что нужно сказать о том, как следует жить и умирать!». (Перевод В. Малявина.)

Жизнь согласно побуждениям

В главе «Ян Чжу» отражен дух цзиньской эпохи, отражен, правда, не полностью и не в лучших своих проявлениях. Согласно «Ян Чжу», цель жизни — в поиске «земных» удовольствий. Конечно, поиск удовольствий, говорили неодаосы, не следует презирать. Однако, будучи провозглашенным единственной целью и не дополненный пониманием того, что «выходит за пределы форм и свойств», он едва ли может быть назван *фэн лю* в подлинном смысле слова.

В «Ши шо» есть рассказ о Лю Лине (221—300), одном из «семи мудрецов из бамбуковой рощи» (семь знаменитых ученых, часто собиравшихся на пиршественные встречи в бамбуковой роще). Лю Лина осуждали за его привычку оставаться в своей комнате абсолютно голым. На это он отвечал: «Я считаю весь космос своим домом, а комнату — своей одеждой. Почему же вы залезаете в мои штаны?» (гл. 23). Лю Лин в своем поиске удовольствий чувствовал и то, что лежит за пределами мира. Это необходимое качество *фэн лю.*

Чувствующие это и настраивающие свои сердца на даосскую мудрость, должны обладать более утонченной восприимчивостью и более изысканными, не поверхностными нуждами. В «Ши шо» рассказывается о многих неординарных поступках «знаменитых мужей». Они действовали по чистому побуждению, без всяких мыслей о чувственном удовольствии. Так, одна из историй гласит. «Ван Хуэй-чжи [ум. 388, сын величайшего каллиграфа Ван Си-чжи] жил в Шаньинь [около современного Ханчжоу] Однажды ночью его разбудил сильный снегопад. Открыв окно, он увидел вокруг сияющую белизну... Вдруг он вспомнил о своем друге Тай Куе. Он немедленно сел лодку и отправился к нему. Ему потребовалась целая ночь чтобы добраться до дома Тая, но, уже собравшись постучать в дверь, он остановился и вернулся домой. Когда его спросили, почему он так поступил, он ответил: "Я отправился по побуждению получить удовольствие от встречи с ним, оно закончилось, поэтому я отправился назад. Зачем мне видеть Тая?"» (гл. 23).

В другой истории из «Ши шо» говорится о том, как Чжун Хуэй (225—264, государственный деятель, полководец и литератор) сожалел о том, что у него до сих пор не было возможности встретиться с Цзи Каном (223—262, философ и писатель). Поэтому, однажды он вместе с несколькими знатными людьми отправился к нему. Цзи Кан увлекался кузнечным делом, и когда Чжун Хуэй прибыл, он увидел Цзи Кана в его кузнице под большим деревом. Сян Сю (автор комментария к «Чжуан-цзы») раздувал меха, а сам Цзи Кан продолжал стучать молотом, как ни в чем не бывало. Хозяин и гости какое-то время не обменивались и словом. Когда же Чжун Хуэй собрался уходить, Цзи Кан спросил его: «Что вы услышали такого, что побудило вас придти, и что вы увидели такого, что побуждает вас уйти?» На что Чжун Хуэй ответил: «Я слышал то, что слышал и поэтому я пришел, я видел то, что видел и поэтому я ухожу» (гл. 24).

Люди цзиньской эпохи восхищались физической и духовной красотой великой личности. Цзи Кана некоторые сравнивали с яшмовой горой, а некоторые — с сосной (гл. 14). Наверное, именно это слышал и видел Чжун Хуэй.

Еще один эпизод из «Ши шо»: «Когда Ван Хуэй-чжи путешествовал на лодке, он встретил Хуань И, который путешествовал вдоль берега. Ван Хуэй-чжи слышал, что Хуань И прекрасно играет на флейте, но не был знаком с ним. Когда ему сказали, что вдоль берега путешествует Хуань И, он отправил человека с просьбой сыграть на флейте. Хуань И тоже слышал о славе Ван Хуэй-чжи, поэтому он сошел с колесницы, уселся и сыграл на флейте три раза. Затем, взойдя на колесницу, он отправился дальше. Они не обменялись ни единым словом» (гл. 23).

Два великих человека не разговаривали, ибо желали насладиться чистым звучанием музыки. Ван Хуэй-чжи попросил Хуань И сыграть на флейте, ибо знал, что тот сыграет хорошо. Хуань И сыграл для Ван Хуэй-чжи, ибо знал, что тот сможет оценить его игру. К чему здесь слова?

В другом месте рассказывается об известном буддийском монахе Чжи-дуне (314—366), который любил журавлей. Однажды друг подарил ему двух птенцов. Когда они выросли, Чжи-дунь должен был обрезать им крылья, чтобы они не могли улететь. Когда он сделал это, журавли впали в тоску, а Чжи-дунь был очень печален и сказал: «Если у них есть крылья и они могут достичь небес, негоже им быть игрушкой человека». Когда перья выросли снова, он позволил журавлям улететь (гл. 2).

Жуань Цзи (210—263, философ и поэт) и его племянник Жуань Сянь были среди «семерых мудрецов из бамбуковой рощи». Все члены семьи Жуань слыли горькими пьяницами. Когда они собирались, они не пили вино из чаш, но садились вокруг большого кувшина с вином и пили прямо из него. Иногда приходили свиньи, которые тоже хотели вина, и тогда они пили вместе со свиньями (гл. 23).

Любовь Чжи-дуня к журавлям и необычайная щедрость семьи Жуань к свиньям — все это говорит о чувстве равенства и неразличения себя и других творений природы. Это чувство необходимо и для *фэн лю,* и для артистичности. Подлинный художник должен уметь переносить свои чувства на изображаемый предмет и затем выражать их посредством самого себя. Сам Чжи-дунь едва ли захотел бы быть игрушкой человека, и он переносит свое чувство на журавлей. Он не был художником, но по духу своему вполне мог им стать.

Эмоциональный фактор

Чжуан-цзы утверждал, что совершенномудрый не имеет эмоций. Он глубоко понимает природу вещей, и потому их изменения и превращения не тревожат его. Он «рассеивает чувства разумом». В «Ши шо» говорится о многих, не имевщих эмоций. Пожалуй, самый знаменитый из них — Се Ань (320—385). Он занимал пост первого министра в Цзинь, когда армия северного царства Цинь начала крупномасштабное наступление на Цзинь. Армию Цинь вел сам император, и столь многочисленна она была, что император хвалился: стоит моим воинам бросить свои хлысты в Янцзы, и они запрудят реку. Люди Цзинь были встревожены, но Се Ань спокойно и тихо приказал своему племяннику Се Сюню повести армию навстречу врагу. В знаменитой битве на реке Фэй в 393 г. Се Сюнь разгромил армию Цинь, ее остатки ушли обратно. Се Ань играл с другом в шахматы, когда до него дошла весть о победе. Он открыл письмо, прочитал его, затем отложил в сторону и продолжил играть. Когда друг спросил о новостях с поля боя, Се Ань тихо, как всегда, ответил: «Наша армия полностью разгромила врага» (гл. 6).

В «Сань го чжи», или «Истории трех царств», приводится беседа о чувствах между Хэ Янем (ум. 249) и Ван Би (226—249), лучшим комментатором «Дао-дэ цзина». Хэ Янь, следуя изначальной концепции Чжуан-цзы, утверждал, что «совершенномудрый не имеет ни удовольствия, ни гнева, ни печали, ни радости».

Ему вторит Чжун Хуэй (приходивший к Цзи Кану). Ван Би же придерживается иного мнения. Он говорит, что «совершенномудрый превосходит обычных людей духом, но сходен с ними чувствами. Совершенномудрый превосходит их духом, поэтому он пребывает в гармонии с космосом и проникает в *у* [то есть *Дао].* Но он сходен чувствами, поэтому не может откликаться на вещи, не испытывая радости или печали. Он откликается на вещи, но не обольщается ими. Говорить, что совершенномудрый не имеет чувств потому, что он не обольщается, неправильно» (гл. 28).

Ван Би утверждает следующее: совершенномудрый «обладает чувствами, но лишен обольщения». Что это значит, Ван Би не поясняет. В последующем эта идея получила развитие у неоконфуцианцев, как мы увидим в главе XXIV. Сейчас же укажем лишь, что, несмотря на всю свою рациональность, многие неодаосы не были чужды и сентиментальности.

Неодаосы говорили в основном о возвышенной чуткости. Неудивительно, что обладая ею вкупе с упомянутой выше самовыразительностью, многие из них давали волю своим чувствам везде и всегда, как только они возникали.

В качестве примера приведем историю о Ван Жуне (234—305), еще одном из «семи мудрецов из бамбуковой рощи». Когда Ван потерял ребенка, к нему пришел его друг Шань Цзянь, чтобы выразить соболезнование. Ван не мог сдержать слезы, но Шань сказал ему: «Что же ты так убиваешься?» Ван Жунь ответил: «Совершенномудрый забывает о чувствах, самые низкие не достигают чувств. Самые острые чувства у таких, как я». Шань Цзянь согласился с ним и тоже заплакал (гл. 17).

Слова Ван Жуна очень хорошо объясняют, почему многие даосы были сентименталистами. В большинстве случаев, однако, они проявляли сентиментальность по отношению не к чьей-то личной утрате или награде, но к абстрактным сторонам жизни и космоса. В «Ши шо» рассказывается, как Вэй Цзе (286-—312, известный как один из первых красавцев своего времени) собираясь пересечь Янцзы, вдруг опечалился и сказал: «Когда вижу эту безбрежную [ширь], все чувства собираются в моем сердце. Не будучи лишенным чувств, кто может вынести это?» (гл. 2).

Когда знаменитый флейтист Хуань И слышал чистое пение, он восклицал: «Что я могу поделать!» Се Ань услышал об этом и сказал: «О Хуань И и вправду можно сказать, что чувства его глубоки» (гл. 23).

Обладая тонкой чувствительностью, люди *фэн лю* зачастую восхищались вещами, которые обычно не впечатляют всех остальных. Их чувства охватывают не только жизнь и всю вселенную, но себя самих. Так, в «Ши шо» говорится, как однажды Ван Цинь поднялся на гору Маошань (пров. Шаньдун), заплакал и сказал: «Ван Бо-юй из Ланъе [он сам] в конце концов должен умереть от чувств» (гл. 23).

Западный романтизм неотделим от любви. Китайский термин *фэн лю* также не лишен этого смысла. Отношение цзиньских неодаосов к сексуальности было скорее, чисто эстетическим, чем эротическим. В «Ши шо» рассказывается, что у соседа Жуань Цзи была красивая жена. Сосед торговал вином, и Жуань Цзи нередко заходил к нему в дом выпить вместе с его женой. Когда Жуань напивался, то засыпал позади нее. Поначалу муж подозревал его, но присмотревшись, понял, что Жуань Цзи всего лишь спал (гл. 23).

Шань Тао (205—283, полководец и государственный деятель), Цзи Кан и Жуань Цзи были большими друзьями. Жена Шань Тао, по имени Хань, заметила близкую дружбу троих и спросила об этом своего мужа. Шань Тао сказал: «Ныне только они могут быть моими друзьями». По китайскому обычаю женщину нельзя было представлять друзьям мужа. Хань сказала своему мужу, что, когда его друзья придут в следующий раз, она хотела бы украдкой взглянуть на них. Друзья пришли, и жена попросила мужа оставить их ночевать. Она приготовила ужин, а когда гости улеглись, стала смотреть на них через дырку в стене. Она была столь поглощена этим занятием, что простояла так целую ночь. Наутро муж пришел в ее покои и спросил: «Что ты думаешь о них?» Женщина ответила: «Талантами вы не сравнитесь с ними, но с вашими познаниями вы можете дружить с ними». На что Шань Тао сказал: «Они тоже считают мои познания лучшими» (гл. 19).

Так, и Жуань Цзи, и жена Шань Тао наслаждались красотой противоположного пола, забывая о чувственных побуждениях.

Таковы характеристики духа *фэн лю,* коим славились цзиньские даосы. Они полагали, что *фэн лю* идет от *цзы жань,* естественности, находящейся в оппозиции *мин цзяо,* нравственности и институтам, формировавшим классическую традицию конфуцианства. Тем не менее, даже в этот, не самый лучший для конфуцианства период, известный ученый и литератор Юэ Гуан (ум. 304) сказал: «В *мин цзяо* тоже есть место для счастья» («Ши шо», гл. 1). Как мы увидим в дальнейшем, неоконфуцианство было попыткой отыскать это счастье.

Глава XXI

Формирование китайского буддизма

Появление буддизма стало одним из величайших событий в китайской истории, оказавшим с самого начала огромное влияние на китайскую цивилизацию, и особенно на её религию, философию, искусство и литературу.

Появление и становление буддизма в Китае

Точное время появления буддизма в Китае по-прежнему неизвестно, но, по всей видимости, это произошло в первой половине I в. По традиции, буддизм пришел в Китай в правление императора Мин-ди (58—75). Было ли в Китае известно о новой религии прежде — свидетельств тому пока не найдено. Последующее ее распространение было долгим и постепенным. Из китайских письменных источников нам известно, что в I—II вв. буддизм считался религией оккультных искусств, не слишком отличающейся от оккультизма школы «инь-ян» или поздней даосской религии.

Во II в. в определенных кругах бытовало убеждение, что Будда был учеником Лао-цзы. Эта теория основывалась на свидетельствах биографии Лао-цзы, помещенной в «Ши цзи», где утверждается, что на склоне лет Лао-цзы исчез, и никто не знал, куда он отправился. Ухватившись за эти «данные», ревностные даосы придумали историю, что, отправившись на Запад, Лао-цзы в конце концов добрался до Индии, где проповедовал свое учение Будде и другим индийцам, и что у него было двадцать девять учеников. Смысл же всех этих историй заключался в том, что учение буддийских сутр (священных текстов) есть не что иное, как индийский вариант «Дао-дэ цзина».

В III—IV вв. на китайский язык были переведены многие буддийские тексты более метафизического характера,

что способствовало лучшему пониманию буддизма. В это время к буддизму уже относились так же, как и к философскому даосизму (в лице Чжуан-цзы), а не как к религии даосов. Часто буддийские сочинения интерпретировались на основе философских идей даосизма. Подобный метод назывался *гэ и,* «толкованием по аналогии».

Естественно, что такой метод вел к наложениям и неточностям. Поэтому, к V в., когда переводы хлынули потоком, от него отказались. Тем не менее, остается фактом, что крупнейшие буддийские авторы V в., не исключая даже индийского* учителя Кумарадживы, продолжали использовать для выражения буддийских концепций такие даосские понятия, как *ю* (наличие, существующее), *у* (отсутствие, несуществующее), ю *вэй* (деяние) и *у вэй* (неделние). Различие же между этим методом и «толкованием по аналогии» заключается в том, что если в последнем видят лишь поверхностное сходство слов, то в первом — внутреннюю связь выражаемых ими идей. Поэтому, такая практика не только не представляла собой искажения или непонимания буддизма, но, как мы увидим, способствовала синтезу индийского буддизма и даосизма, что привело к формированию собственно китайского буддизма.

Здесь нам необходимо указать, что понятие «китайский буддизм» и «буддизм в Китае» не обязательно синонимичны. Так, некоторые школы буддизма ограничивались религиозными и философскими традициями Индии и были практически лишены «китайской специфики». Например, такова школа «фа сян цзун», или «вэй-ши цзун» («учение о только-сознании»), которую основал знаменитый китайский паломник в Индию Сюань-цзан (596—664). Школы, подобные этой, можно назвать «буддизмом в Китае». Их влияние ограничивалось как определенным кругом людей, так и конкретными периодами времени. Они не проникали, Да и не могли проникнуть, в сознание каждого интеллектуала, и не сыграли значительной роли в возвышении «китайского разума».

С Другой стороны, «китайский буддизм» контактировал с китайской мыслью и развивался в тесном взаимоотношении с китайской философской традицией. Мы увидим

* Кумараджива был выходцем из Центральной Азии, но учился в Индии — *прим. ред.*

в дальнейшем, что школа «срединного пути» отчасти схожа с философским даосизмом. Во взаимодействии с последним возникла школа «чань» (дзэн), специфически китайское явление в буддизме, оказавшая огромное влияние на китайскую философию, литературу и искусство.

Общие понятия буддизма

Вслед за появлением буддизма в Китае началась и огромная работа по переводу буддийских текстов. Были переведены сочинения как Хинаяны (Малой Колесницы), так и Махаяны (Великой Колесницы), но лишь последние утвердились в китайском буддизме.

В целом, махаянский буддизм оказал влияние на китайцев в первую очередь своей концепцией «вселенского сознания» и тем, что можно назвать негативным методом метафизики. Прежде, чем приступить к их обсуждению, мы должны сказать несколько слов об общих понятиях буддизма.

Все школы буддизма, несмотря на свои расхождения, сходятся в принятии теории кармы (по-китайски *г)*. Слово «карма» обычно переводят как «деяние», «действие», но подлинный смысл этого понятия гораздо шире и включает в себя не только то, что принадлежит очевидному физическому действию, но и слову и мысли индивидуального чувствующего существа. Согласно буддизму, все феномены вселенной, или, более точно, вселенной индивидуального чувствующего существа, являются манифестациями его сознания. Все, что он делает, говорит или даже думает, есть работа его сознания, результаты которой будут сказываться в будущем бесконечно. Так складывается воздаяние кармы. Карма — это причина, а воздаяние — ее следствие. Существование индивида опутано цепью причин и следствий.

Нынешняя жизнь чувствующего существа есть лишь одна из сторон всего процесса. Смерть — это не конец существования, а всего лишь другой аспект процесса. Каков индивид в этой жизни — это результат того, что он совершил в прошлой, а то, что он делает в настоящем определит то, каким он будет в будущем. Его поступки принесут свои плоды в будущей жизни, а поступки в будущей жизни определят еще одну будущую жизнь, и так до бесконечности. Эта цепь причинности называется

«сансарой», круговертью рождений и смертей. Она и есть главный источник страданий чувствующих существ.

По учению буддизма, все страдания проистекают из фундаментального непонимания индивидом природы вещей. Все вещи во вселенной суть манифестации сознания, а потому иллюзорны и преходящи, но при этом индивид в своем невежестве жаждет их и цепляется за них. Это незнание называется «авидья», по-китайски *у мин,* «непросветленность». Невежество есть причина того, что индивид цепляется за жизнь и страстно желает ее, обрекая тем самым себя на вечное пребывание в «круговерти рождений и смертей», откуда он не может вырваться.

Единственная надежда на освобождение — в достижении просветления, на санскрите — «бодхи». Все учения и практики разных буддийских школ по сути представляют собой попытки достижения «бодхи». Опираясь на них, индивид в круге рождений может накопить такую карму, которая не жаждет вещей и не цепляется за них, но, наоборот, избегает этого. В итоге индивид, обладающий такой кармой, освобождается от «круга рождения и смерти». Это освобождение называется «нирваной»*.

Что же конкретно означает состояние нирваны? Можно сказать, что это есть идентификация индивида с вселенским сознанием или с тем, что называется природой Будды; или же это есть понимание или осознание изначального единства индивида с вселенским сознанием, или умом. Каждое существо является вселенским умом, чего оно прежде либо не понимало, либо не сознавало. Такую концепцию развивала школа махаянского буддизма, в Китае называемая «син цзун», «школой вселенского ума» (в учении этой школы «природа» *(син)* и «ум» *(синь)* — тождественны). Так в китайской мысли появилась идея вселенского сознания.

Другие школы махаянского буддизма, как, например, «кун цзун», «школа пустоты», еще называющаяся школой «срединного пути», описывали нирвану иначе. Их метод мы бы назвали негативным.

Здесь Фэн Ю-лань весьма неточен. Процесс освобождения предполагает Полную нейтрализацию и избывание любой кармы, а не обретение какого-то особого вида кармы — *прим. ред.*

Теория «двойственной истины»

Школа «срединного пути» провозгласила идею «двойственной истины», истины в обычном и высшем смысле. Более того, она утверждала, что эти две истины существуют на различных уровнях. То, что на низшем уровне является истиной в высшем смысле, на высшем уровне есть лишь истина в обычном смысле. Цзи-цзан (549—623), один из китайских наставников этой школы, полагал, что существуют три уровня двойственной истины:

1) Обычные люди воспринимают все вещи как то (наличествующие, существующие) и ничего не знают об у (отсутствующем, несуществующем). Поэтому, будды говорили им, что все вещи на самом деле *у* и пусты. На этом уровне говорить, что все вещи то — это истина в обычном смысле, а говорить, что все вещи *у* — истина в высшем смысле.

2) Говорить, что все вещи то —- это односторонний взгляд, но говорить, что все вещи *у* — тоже односторонний взгляд. Ограниченность их в том, что они создают впечатление: *у,* или несуществование, есть только потому, что отсутствует, или устраняется, то, существование. В действительности же то, что есть то, одновременно есть и *у.* Например, нет необходимости уничтожать стоящий перед нами стол, чтобы показать, что он перестает существовать. На самом деле он перестает существовать все время. Ведь когда кто-то начинает разрушать стол, стол, который намереваются разрушить, уже перестал существовать. Стол в этот данный момент не есть тот стол, который был мгновением раньше. Он только выглядит как прежний. Поэтому, на втором уровне двойственной истины, говорить, что все вещи — *ю* и говорить, что все вещи — *у,* является в равной степени условной истиной. Следует говорить, что «неодносторонний срединный путь» заключается в понимании следующего: вещи не являются ни то, ни *у.* Это истина в высшем смысле.

3) Но говорить, что срединная истина состоит в том, что не является односторонним (не есть ни то, ни у) значит проводить разграничения. А все разграничения сами односторонни. Поэтому, на третьем уровне, говорить, что все вещи не то и не *у* и что в этом заключается неодносторонний срединный путь, является истиной в условном

смысле. Высшая истина состоит в том, что вещи — не то и не *у,* не «не-то», и не «не-у», и что срединный путь — не односторонний и не неодносторонний («Эр ди чжан», или «Рассуждение о двойственной истине», цз. 1).

В этом пассаже мы сохранили китайские слова ю и у, ибо используя их, китайские мыслители той эпохи видели или ощущали сходство центральных проблем буддизма и даосизма, для которого эти понятия первостепенны. Хотя более глубокий анализ показывает, что это сходство лишь поверхностно, тем не менее в рассуждениях даосов об у, как выходящем за пределы форм и свойств, и буддистов, говоривших об у как «не-не», определенно есть общее.

Еще одно сходство этой конкретной буддийской школы с даосизмом проявляется в ее методе и конечных результатах, достигаемых этим методом. Метод заключается в том, чтобы использовать различные уровни дискурса. То, что говорится на одном уровне, должно немедленно отрицаться тем, что говорится на высшем уровне. Как мы видели, этот же метод использовался и в главе «Об уравнивании сущего» «Чжуан-цзы», о которой мы говорили в главе X.

Когда отрицается все, включая отрицание отрицания всего, возникает та же ситуация, что и у Чжуан-цзы, когда забыто все, и даже то, что все забыто. Это состояние Чжуан-цзы называет «сидением в забвении», а буддисты — нирваной. У этой школы буддизма нельзя спросить, каково же конкретно состояние нирваны, ибо, по ее учению, на третьем уровне истины нельзя утверждать ничего.

Философия Сэн-чжао

Одним из великих наставников этой самой школы в Китае в V в. был Кумараджива, индиец, родившийся в Центральной Азии на территории современного Синьцзяна. В 401 г. он прибыл в Чанъань (нынешняя Сиань, пров. Шэньси) и жил там вплоть до своей смерти в 413 г. За тринадцать лет он перевел множество буддийских текстов и преподавал многим ученикам, некоторые из которых стали, в свою очередь, весьма известны и влиятельны. В этой главе мы упомянем двух из них, Сэн-чжао и Дао-шэна.

Сэн -чжао (384—414) родился в окрестностях Чанъани. Вначале он изучал Лао-цзы и Чжуан-цзы, но вскоре стал учеником Кумарадживы. Он написал несколько сочинений, собранных в «Чжао лунь», «Сочинения Сэн-чжао». В одном из них, «Рассуждении об отсутствии подлинной пустоты», говорится: «Во всех вещах есть то, что не делает их то, и то, что не делает их *у*. Вследствие первого они есть то и при этом не есть то, вследствие второго они есть *у* и не есть *у*... Почему это так? Предположим, что *ю* является то, тогда оно должно все время быть *ю* и не обязано своим ю совпадению причин. [Согласно учению буддизма, все обязано своим существованием совпадению ряда причин]. Предположим, что *у* на самом деле является *у,* тогда оно должно все время быть у и не обязано своим *у* разложению причин. Если *ю* обязано своим ю причинности, то ю в действительности не есть ю. Но если все вещи — *у,* то ничего не случится. Если что-то случается, оно не может быть ничем... Если желаем утверждать, что все вещи — ю, то ю на самом деле не существует. Если желаем утверждать, что все вещи — у, то при этом они обладают формами и свойствами. Обладать формами и свойствами не есть у, а не быть *ю* не есть то же, что быть то. Если так, то принцип "отсутствия подлинной пустоты" очевиден» («Чжао лунь», гл. 2).

В другом сочинении «О неизменности вещей», Сэн-чжао говорит: «Многие называют движением то, что прошлые вещи не достигают настоящего. Поэтому они говорят, что есть движение и нет покоя. Я же называю покоем то, что прошлые вещи не достигают настоящего. Поэтому я говорю, что есть покой и нет движения. Движение есть, а покоя нет потому, что прошлые вещи не достигают настоящего. Покой есть, а движения нет потому, что прошлые вещи не исчезают с прошлым [то есть, хотя они не существуют сегодня, они существовали в прошлом]... Если искать прошлые вещи в прошлом, в прошлом они не были у. Если искать прошлые вещи в настоящем, в настоящем они не есть то... То есть, прошлые вещи в прошлом не есть те вещи, что исчезли из настоящего в прошлое. Настоящие вещи в настоящем не есть те вещи, что пришли из прошлого... Следствие не есть причина, но из-за причины есть следствие. То, что следствие не есть причина, означает, что причина не приходит в настоящее. А то, что

если есть причина, есть и следствие, показывает, что причины не исчезают в прошлом. Причина не приходит и не исчезает. Если так, принцип неизменности очевиден» («Чжао лунь», гл. 1).

Основная идея здесь в том, что вещи в каждый момент претерпевают изменения. Каждая существующая в данный момент вещь является новой для этого момента и не есть та вещь, что существовала в прошлом. В том же сочинении Сэн-чжао говорит: «[Был человек по имени] Фань-чжи, который стал в юности монахом и вернулся домой, когда волосы его были белы. Соседи, увидев его, воскликнули: "Как человек прошлого может все еще быть жив?" Фань-чжи сказал: "Я похож на человека прошлого, но я — не он"». В каждый момент есть какой-то Фань-чжи. Фань-чжи настоящего не есть Фань-чжи, вернувшийся из прошлого, а Фань-чжи прошлого не был Фань-чжи настоящего, удалившимся в прошлое. Исходя из того, что в каждый момент происходят изменения, мы говорим, что есть изменение, но нет постоянства. А, исходя из того, что все в каждый момент времени остается с этим моментом, мы говорим, что есть постоянство, но нет изменения.

Эта теория Сэн-чжао доказывает двойственность истины на втором уровне. На этом уровне говорить, что все вещи — то и постоянны, и говорить что вещи — у и переменчивы, является истиной в обычном смысле. Высшая же истина — говорить, что вещи — не то и не у, не постоянны и не изменяемы.

Сэн-чжао также приводит аргументы и в доказательство двойственности истины на третьем уровне. Этому посвящено сочинение «О праджне [то есть мудрости Будды] необладания знанием». Сэн-чжао описывает праджню как «совершенномудрое знание», которое в действительности не есть знание. Ибо знание о вещи состоит в выборе какого-то качества этой вещи и превращении ее в объект знания. Однако, совершенномудрое знание состоит в знании у, а это у «выходит за пределы форм и свойств» и не имеет качеств, поэтому оно не может быть объектом знания. Обладать знанием у значит быть единым с ним. Это состояние тождественности с у называется нирваной. Нирвана и праджня — два аспекта одного и того же состояния. Как нирвана есть то, что нельзя узнать,

так и праджня есть знание, которое не является знанием («Чжао лунь», гл. 3). Поэтому, на третьем уровне истины ничто не может быть высказано. Следует оставаться безмолвным.

Философия Дао-шэна

Сэн-чжао умер в тридцатилетнем возрасте, поэтому его влияние оказалось менее значительным, чем могло бы быть. Дао-шэн (ум. 434), учившийся у Кумараджививы вместе с Сэн-чжао, родился в Пэнчэне на севере нынешней провинции Цзянсу. Он был монахом обширных познаний, блестящей эрудиции и красноречия, о котором рассказывали, что, когда он говорил, даже камни позади него кивали в знак согласия. В конце жизни он преподавал на горе Лушань (нынешняя Цзянси), бывшей в то время центром буддийского знания, где проповедовали такие знаменитые монахи, как Дао-ань (ум. 385) и Хуэй-юань (ум. 416). Идеи Дао-шэна казались столь новыми и революционными, что однажды он был публично изгнан из Нанкина консервативными монахами.

Среди таковых было и учение о том, что «добро не получает воздаяния». Его сочинение на эту тему утеряно. Но в составленной Сэн-юем (ум. 518) антологии «Хун мин цзи» есть трактат Хуэй-юаня, назыающийся «Объяснение воздаяния». Возможно, в этом сочинении отражены некоторые идеи Дао-шэна, хотя мы не можем быть в этом уверены. Его общая идея —- применение к метафизике даосских понятий *у вэй* и *у синь*. Как мы видели, *у вэй* буквально означает «недеяние», но это недеяние не есть отсутствие всякого действия, скорее, оно есть действие без усилий. У *синь* буквально означает «отсутствие сознания»*. Практикующий у *вэй* в описанной выше манере практикует и *у синь*. Если, говорит Хуэй-юань, следовать принципам у *вэй* и у *синь,* то даже совершая различные действия не будешь ни жаждать вещей, ни цепляться за них. А раз следствие, или воздаяние, кармы обусловлено жаждой или привязанностью, то и карма в таком случае

Смысл этого выражения — безустановочность, отказ от целеполагания и спонтанность деятельности, а также отказ от привязанности как к деятельности, так и к ее плодам — *прим. ред.*

не навлекает воздаяния. Концепция Хуэй-юаня, вне зависимости от того, сходна ли она с идеями Дао-шэна, представляет собой интересный пример использования в буддийской метафизике даосской теории, изначально имевшей лишь социально-этическое значение. Это стало в китайском буддизме важным нововведением, получившим впоследствии развитие в школе «чань».

Другая идея Дао-шэна состоит в утверждении, что состояние Будды достигается внезапным просветлением. Его сочинения на эту тему также утеряно, но теория сохранилась в трактате Се Лин-юня (ум. 433) «Вянь цзун лунь», или «Рассуждение об основах». Она отрицает другую теорию, а именно, доктрину постепенного обретения просветления, согласно которой состояния Будды можно достичь лишь путем постепенного обучения и практики. Дао-шэн и Се Лин-юнь не отрицали значение обучения и практики, но полагали, что их накопление, как бы значительно оно ни было, является только подготовительным шагом и само по себе не достаточно для достижения состояния Будды. Это достижение является мгновенным актом, подобным прыжку через глубокую пропасть. Человеку либо удается совершить такой прыжок, и тогда он обретает состояние Будды во всей его цельности в этом теле, либо не удается, и тогда он остается таким, каков он есть. Промежуточных ступеней не существует.

Ведь достигнуть состояния Будды — значит слиться с у (отсутствием), или, можно сказать, со «вселенским сознанием». У, поскольку оно выходит за пределы форм и свойств, не является вещью и потому не может быть разделено. Поэтому, невозможно сегодня обрести единство с одной его частью, а завтра — с другой. Единство означает единение со всем целым. Ничто иное цельностью не является.

В «Бянь цзун лунь» приводятся рассуждения на эту тему Се Лин-юня и других. Один монах по имени Сэн-вэй утверждал, что если стремящийся к просветлению достигает единства с у, то он более не говорит об этом, но если он узнает об у для того, чтобы освободиться от ю, это узнавание представляет собой процесс постепенного просветления. На это Се Лин-юнь отвечает, что, пока стремящийся находится в сфере ю, все, что он делает — это лишь учение, а не просветление. Просветление само вне

ю; оно не зависит от того, что ученик, прежде, чем достичь его, посвятил себя учению.

Сэн-вэй вновь спросил: Если постигающий отдает все силы учению и надеется тем самым обрести единство с *у,* продвигается ли он тем самым к своей цели? Если нет, почему же он продолжает учиться? Если да, то разве это не постепенное просветление? Се Лин-юнь отвечает, что посвящение себя учению может принести пользу в том плане, что оно позволяет подавить замутненные элементы сознания. Однако, только кажется, что такое подавление ведет к их угасанию, на самом деле сознание по-прежнему замутнено. Лишь при внезапном просветлении все привязанности исчезают.

Вновь Сэн-вэй спрашивает: если постигающий отдает все силы учению и практике, может ли он достичь временного тождества с у? Если да, то разве временное тождество не лучше, чем его отсутствие, и разве это не есть постепенное просветление? Се Лин-юнь отвечает, что подобное временное тождество мнимо. Подлинное же тождество по природе своей вечно. Хотя, временное тождество кажется подлинным, оно является таковым не более, чем подавление замутненных элементов сознания кажется их устранением.

Все эти аргументы подтверждаются Дао-шэном и в письме, также включенном в «Бянь цзун лунь». Последнее же вошло в составленный Дао-сюанем (596—667) свод «Гуан хуан мин цзи», или «Расширенное собрание буддийских сочинений» (цз. 18).

Еще одна теория Дао-шэна — все чувствующие существа обладают природой Будды, или «вселенским сознанием». Соответствующее сочинение также утеряно, но суждение о взглядах Дао-шэна можно составить по его комментариям к некоторым сутрам. Все существа обладают природой Будды, но не сознают этого. Подобное невежество («авидья») привязывает их к «колесу рождения и смерти». Поэтому, необходимо, во-первых, осознать изначальное присутствие природы Будды в себе самом, а затем, опираясь на учение и практику, «увидеть» ее. Это «видение» есть не что иное, как внезапное просветление, ибо природа Будды не может быть разделена; поэтому, ее можно либо увидеть целиком, либо не увидеть вовсе. «Видеть» природу Будды — значит стать с ней одним, ибо ее нельзя увидеть

извне. В этом смысл положения Дао-шэна: «Отбрасывая заблуждения, возвращаешься к Пределу, возвращаясь к Пределу, обретаешь изначальное». Достижение изначального есть состояние нирваны.

Нирвана не полностью отлична от «круговерти рождений и смертей» и не является чем-то внешним для нее, точно также, как и природа Будды не полностью отлична от феноменального мира и не является чем-то внешним для него. Когда достигается внезапное просветление, последнее сразу же становится первым. Дао-шэн говорит: «Просветления Махаяны не следует искать вне круга рождений и смертей. Находясь среди рождений и смертей, используй их реальность для просветления». Для выражения идеи достижения нирваны буддисты используют метафору «достичь другого берега». Дао-шэн говорит: «Что касается "достижения другого берега", то, достигая, не достигаешь его. Не-достигать и не-не-достигать на самом деле и значит достигать. Этот берег — рождения и смерти, другой берег — нирвана» (там же, цз. 9). И еще: «Когда видишь Будду, не видишь Будду. Когда видишь, что нет Будды, то на самом деле видишь Будду».

Возможно, здесь Дао-шэн говорит о том, что у Будды нет «чистой земли», или другого мира. Мир Будды — в этом дольнем мире.

В сочинении «О хранилище драгоценностей», традицией приписываемом Сэн-чжао, но, по-видимому, являющемся подделкой, сказано: «Предположим, что в золотой сокровищнице человек видит золотые предметы, но не обращает внимания на их формы и свойства. Или, даже если он обращает внимание на их формы и свойства, он понимает, что они — золотые. Он не сбит с толку их различной внешностью, и поэтому способен освободиться от [внешних] отличий. Он видит, что их подлинная сущность — золото, и потому не имеет иллюзий [относительно их природы]. Вот пример мудрого человека» (гл. 3).

Возможно, что эта метафора идет и не от Сэн-чжао, но к ней постоянно прибегали буддисты. Реальность природы Будды — сам феноменальный мир, точно так же, как золотые предметы есть золото. Вне феноменального мира нет никакой другой реальности, точно так же, как нет другого золота вне золотых предметов. Но многие люди в своем невежестве видят только феноменальный

мир и не видят реальности природы Будды. Другие же, достигнув просветления, видят природу Будды, которая по-прежнему находится в мире феноменов. Эти два типа людей видят одно и то же, но то, что постигает просветленный, отличается от того, что постигает невежественный. В этом смысл расхожего в китайском буддизме выражения: «Невежественный является простым человеком, а просветленный — совершенномудрым».

Дао-шэн также утверждал, что даже «иччхантика» (то есть противящийся учению буддизма) может достичь состояния Будды. Таков логический вывод из положения, что каждое живое существо обладает природой Будды. Но оно явно противоречило «Паринирвана сутре» в том виде, в каком она была тогда известна, за что Дао-шэн и был на какое-то время изгнан из столичного Нанкина. Однако, много лет спустя, когда текст «Паринирвана сутры» был переведен полностью, оказалось, что теория Дао-шэна подтверждается одним из ее пассажей. Его биограф Хуэй-цзяо (ум. 554) пишет: «Поскольку его толкование оказалось подтвержденным каноническими текстами, его теория внезапного просветления и доктрина "доброе дело не имеет воздаяния" стали высоко почитаться» («Гао сэн чжуань», или «Жизнеописания достойных монахов, цз. 7).

Хуэй-цзяо также приводит еще одно высказывание Дао-шэна: «Символ необходим для исчерпания смысла, когда смысл постигнут, о символе забывают. Слова необходимы для объяснения принципов, когда в принципы проникают, слова замирают... Только те, кто могут поймать рыбу и отбросить рыболовную сеть, могут говорить об истине» (там же). Эти слова возвращают нас к Чжуан-цзы: «Вершей пользуются при ловле рыбы. Поймав рыбу, забывают про вершу. Ловушкой пользуются при ловле зайца. Поймав зайца, забывают про ловушку» (гл. 26). В китайской философской традиции часто использовалось понятие «сеть слов». Согласно этой традиции, «наилучшее высказывание — то, что не попадает в сеть слов».

По теории Цзи-цзана о трех уровнях двойственной истины, при достижении третьего уровня не остается ничего, что можно было бы высказать. Здесь уже нет опасности попасть в сеть слов. Когда Дао-шэн говорит о природе Будды, он почти попадает в эту сеть, ибо, говоря о ней как о сознании, он создает впечатление, что для нее могут

быть установлены границы дефиниции. В этом очевидно прослеживается влияние «Паринирвана сутры», подчеркивающей значимость доктрины природы Будды. Тем самым, он сближается с «син цзун», или «школой вселенского сознания».

Итак, ко времени Дао-шэна была подготовлена теоретическая почва для *чань*. Однако, великим чаньским наставникам предстояло придать большую рельефность описанным в данной главе концепциям.

Здесь мы можем также обнаружить и зерна, взрастившие несколько столетий спустя неоконфуцианство. Идеи Дао-шэна о том, что каждый человек может стать Буддой, напоминают нам Мэн-цзы, утверждавшего, что каждый может стать Яо и Шунем. Мэн-цзы также говорил, что, исчерпав сознание, мы познаем свою собственную природу, а познав природу, мы познаем Небо («Мэн-цзы», VIIa, 1). Однако здесь «сознание» и «природа» понимаются в психологическом, а не в метафизическом смысле. Метафизическая же их интерпретация в контексте теории Дао-шэна приводит нас к неоконфуцианству.

Идея «вселенского сознания» — несомненный вклад Индии в китайскую философию. До появления буддизма в китайской философии было лишь «сознание», но не было «вселенского сознания». Дао даосов — это «сокровенное сокровенного», как говорил об этом Лао-цзы, но не «вселенское сознание». Последнее же отныне вошло в категориальный аппарат китайской философии.

Глава XXII

Чаны философия молчания

Китайский термин «чань» (японское прочтение — дзэн) — фонетическая передача санскритского «дхьяна», обычно переводимого как «медитация». Традиция так говорит о происхождении школы «чань». Будда, кроме сутр, владел еще и эзотерическим учением, переданным независимо от текстов. Он передал его одному из своих учеников, который, в свою очередь, завещал учение своему ученику. Так, передаваемое от наставника к ученику, оно дошло до Бодхидхармы, который был двадцать восьмым индийским Патриархом и прибыл в Китай между 520 и 526 гг., где стал первым «цзу» (Патриарх, буквально — предок) школы «чань».

с-4 -Г /^-ь

Традиционное толкование происхождения *чань*

В Китае Бодхидхарма передал учение Хуэй-кэ (486—593), второму китайскому Патриарху. Так учение сохранялось, пока в школе не произошел раскол, вызванный разногласиями между двумя главными учениками пятого Патриарха Хун-жэня (605—675). Один из них, Шэнь-сю (ум. 706), стал основателем Северной школы, а другой, Хуэй-нэн (638—713) — Южной. Популярность Южной школы превзошла Северную, и Хуэй-нэн был признан Шестым Патриархом, подлинным преемником Хун-жэня. Все последующие сколько-нибудь значительные направления в *чань* берут начало от учеников Хуэй-нэна.

Мы не можем полностью доверять этим ранним традиционным свидетельствам, ибо подтверждающие их документы датируются временем не раньше XI в. Однако изучение этой проблемы не является здесь нашей целью. Достаточно сказать, что ни один ученый сегодня не относится к традиции слишком серьезно. Действительно, теоретические основания для *чань* были созданы в Китае Сэн-чжао и Дао-шэном, как мы видели в предыдущей

главе. Возникновение *чань* стало практически неизбежным, и для этого отнюдь не был так уж необходим легендарный Бодхидхарма.

Чаньский раскол, однако, вызванный Шэнь-сю и Хуэй-нэном* — факт вполне исторический. Их идеи, а следовательно, и идеи Северной и Южной школ, по сути различались точно так же, как концепции школ «син цзун» («вселенского сознания») и «кун цзун» («школа пустоты»). Подтверждение тому — автобиография самого Хуэй-нэна. Из нее мы узнаем, что он родился в провинции Гуандун и изучал буддизм под руководством Хун-жэня. Однажды Хун-жэнь, чувствуя, что его время близится к концу, собрал своих учеников и сказал, что должен назначить преемника. Им станет тот, кто напишет лучшее стихотворение, выражающее суть *чань*.

Шэнь-сю написал следующее:

Тело подобно древу Бодхи.
Сознание подобно чистому Зеркалу.
Час за часом мы очищаем его,
Чтобы на нем не осела мирская пыль.

Отпровергая эту идею, Хуэй-нэн написал:

Изначально нет никакого древа Бодхи,
Нет и никакого Зеркала.
Природа сознания изначально чиста,
Откуда же взяться пыли мирской?

Говорят, что Хун-жэнь одобрил стихотворение Хуэй-нэна и назначил его своим преемником, Шестым Патриархом.

В стихе Шэнь-сю говорилось о «вселенском сознании», или о природе Будды Дао-шэна, а Хуэй-нэн говорил об *У* (отсутствии) Сэн-Чжао. В *чань* часто встречаются две фразы. Первая гласит: «Само сознание и есть Будда»; вторая же: «Не сознание и не Будда». Стихотворение Шэнь-сю выражает первую мысль, а Хуэй-нэна — вторую.

Современные исследования показывают, что этот раскол был реально спровоцирован учеником Хуэй-нэна по имени Хэцзэ Шэнь-хуэй уже после смерти самого Шестого Патриарха — *прим. ред.*

Первопринцип невыразим

В последующем основное развитие *чань* шло по линии, заданной Хуэй-нэном. Начавшийся между «школой пустоты» и даосизмом синтез достигает в ней своего пика. То, что «школа пустоты» называла высшей истиной на третьем уровне, *чань* называла первопринципом. Как мы помним, на этом третьем уровне ничего нельзя высказать. Поэтому первопринцип по природе своей невыразим. Однажды чаньского наставника Вэнь-и (ум. 958) спросили: «Что такое первопринцип?» Он ответил: «Если я скажу, то это будет уже второй принцип» («Вэнь-и чань ши юй лу», или «Речи чаньского наставника Вэнь-и»).

Чаньские наставники только лично обучали своих учеников. Для тех же, кто не имел такой возможности, составлялись записи их бесед *(юй лу)*. Этой же практике следовали впоследствии и неоконфуцианцы. В записях нередко упоминаются случаи, когда ученик, осмелившийся спросить о фундаментальных принципах буддизма, часто получал от чаньского наставника удар палкой или какой-либо другой неадекватный ответ. Например, он мог сказать, сколько стоят те или иные овощи. Такие ответы кажутся парадоксальными тем, кто не знаком с целью *чань*. Цель же — дать ученику понять, что он спрашивает о том, что не имеет ответа. Как только он это поймет, он постигнет многое.

Первопринцип невыразим, ибо об *у* ничего сказать нельзя. Называя *у* «сознанием» или каким-либо другим именем, тем самым сразу же дают дефинацию и тем самым налагают на него ограничения. И даосы, и буддисты школы «чань» говорили, что в таком случае «попадаешь в сеть слов». Ма-цзу (ум. 788), ученика Хуэй-нэна, однажды спросили: «Что вы скажете о доктрине, гласящей, что "само сознание и есть Будда?" Ма-цзу ответил: "Я хочу остановить плач детей", "Предположим, что они перестали плакать?" "Тогда не сознание и не Будда".»

Другой ученик спросил Ма-цзу: «Каков тот, кто не привязан к мириаду дхарм?» Наставник ответил: «Выпей одним глотком всю воду Западной реки, и тогда я скажу тебе». Очевидно, что это невозможно. Тем самым Ма-цзу дал ученику понять, что не ответит на его вопрос. На него невозможно ответить, ведь тот, кто не привязан к вещам,

выходит за пределы вещей. Как можно спрашивать о том, каков он?

Некоторые чаньские наставники выражали идею *у*, или первопринципа, молчанием. Например, рассказывают, что, когда Хуэй-чжун (ум. 775) должен был дискутировать с другим монахом, он сел на сидение и оставался безмолвным. Монах сказал «Пожалуйста, изложите ваш тезис, чтобы я мог спорить». Хуэй-чжун ответил: «Я уже изложил». Монах спросил: «Каков же он?» Хуэй-чжун сказал: «Я знаю, что он за пределами вашего понимания». Сказав это, он встал с сидения. («Записи о передаче лампы», цз. 5). Предложенный Хуэй-чжуном тезис — это молчание. Если о первопринципе ничего невозможно высказать, самый лучший способ выразить его — оставаться безмолвным

С этой точки зрения сутры не имеют никакой связи с первопринципом. Так, чаньский наставник И-сюань (ум. 886), основатель школы «линьцзи», говорил: «Если хочешь обладать правильным пониманием, ты не должен быть обманут другими. Внутри и вовне должен убить все, что встретишь. Встретишь Будду — убей Будду, встретишь Патриарха — убей Патриарха... Тогда обретешь освобождение» («Записи речей древних почитаемых», цз. 4).

Метод совершенствования

Знание первопринципа — это знание, которое не есть знание, поэтому метод совершенствования — это совершенствование, которое не есть совершенствование. Рассказывают, что Патриарх Ма-цзу, прежде чем стать учеником Хуай-жана (ум. 744), жил на горе Хэншань (пров. Хунань). Он жил в полном одиночестве и практиковал медитацию. Однажды Хуай-жан начал толочь кирпичи перед его хижиной. Когда Ма-цзу увидел его, то спросил, что он делает. Хуай-жан ответил, что хочет сделать зеркало. Ма-цзу сказал: «Как можно, искрошив кирпичи, сделать зеркало?» Хуай-жан ответил: «Если, искрошив кирпичи, нельзя сделать зеркало, как можно, медитируя, стать Буддой?» Услышав эти слова, Ма-цзу достиг просветления и стал учеником Хуай-жана (там же, цз. 1).

Согласно учению *чань,* наилучший метод совершенствования ради достижения состояния Будды — вообще не

практиковать никакого совершенствования. Совершенствоваться таким образом — значит намеренно прилагать усилия, что есть *ю вэй* (деяние). Конечно, *ю вэй* приведет к каким-то положительным результатам, но они не будут долгими. Чаньский наставник Си-юнь (ум. 847), известный как наставник Хуан-бо, говорил: «Допустим, что человек в течение бесчисленных жизней практиковал шесть парамит [методы обретения спасения], делал добро и обрел мудрость Будды, но это не будет продолжаться вечно. В чем причина? Когда сила причинности исчерпывается, он возвращается к непостоянному» (там же, цз. 3).

«Все дела непостоянны. Все силы имеют конец. Они подобны стреле, выпущенной в воздух; когда ее сила истощается, она возвращается и падает на землю. Все они возвращаются в круговерть рождений и смертей. Совершенствоваться через них — значит не понимать смысла Будды и растрачивать силы впустую» (там же).

«Не понимать *у синь* [то есть не обладать целеполагающим сознанием] — значит быть привязанным к объектам и страдать от затруднений... Поэтому, бодхи не существует. Будда говорил об этом только для того, чтобы просветить людей. Точно так же можно взять желтые листья вместо золотых монет, чтобы дети перестали плакать... Все, что нужно сделать — это освободить себя от старой кармы, и не создавать новую карму, от которой будут новые беды» (там же).

Наилучший метод духовного совершенствования — действовать без намеренных усилий или целеполагания. Именно это даосы называли *у вэй* (недеяние) и *у синь* (не-сознание). То же самое утверждают Хуэй-юань и Дао-шэн («добро не влечет воздаяния»). Такой метод совершенствования не нацеливается на благие последствия, как бы хороши они сами по себе ни были. Скорее, он ставит целью вообще не производить последствий. Если действия не имеют следствий, то после того, как следствия прежде аккумулированной кармы исчерпают себя, человек освобождается из круговерти рождений и смертей и достигает нирваны.

Действовать без намеренных усилий и целеполагающего сознания — значит действовать и жить естественно. И-сюань говорит: «Чтобы достичь состояния Будды, не требуется намеренных усилий. Единственный путь — исполнять обыденное: облегчать свою утробу и выливать влагу, носить одежду и есть пищу, устав, ложиться спать. Глупый человек посмеется над этим, но мудрый — поймет» (там же, цз. 4). Многие из тех, кто пытается стать Буддой, не могут идти по этому пути, ибо им недостает уверенности в своих силах. И-сюань говорит: «Ныне многие, стремящиеся к духовному совершенствованию, не достигают цели. Их болезнь в том, что у них нет веры в себя... Хотите знать, кто такие Патриархи и Будда? Те, кто предо мной слушают Дхарму, и есть Патриархи и Будда» (там же).

Путь духовного совершенствования состоит в том, чтобы верить в себя и отбросить все остальное. Все, что необходимо — это жить повседневной жизнью, и не более того. Вот что чаньские наставники называли совершенствованием через не-совершенствование.

Возникает вопрос: если дело обстоит так, то в чем же тогда разница между тем, кто занимается таким совершенствованием и тем, кто вовсе не совершенствуется? Если последний делает то же, что и первый, то он тоже должен достичь нирваны, и тогда может наступить момент, когда круговерть рождений и смертей исчезнет.

На это можно ответить, что, хотя носить одежду и принимать пищу — дело обычное и простое, не столь легко исполнять его без всяких привязанностей и с полностью лишенным целеполагания сознанием. Человек любит изящную одежду и не любит плохую, ему нравится, когда его одеждой восхищаются другие. Чаньские наставники говорили о том, что совершенствование не требует каких-то особых поступков, таких как церемонии и молитвы в организованных религиях. Необходимо лишь освободиться в повседневной жизни от целеполагающего сознания и привязанностей; тогда совершенствование и будет заключаться в обычных мирских делах. Поначалу необходимо приложить усилия, чтобы лишиться усилий и поставить перед целеполагающим сознанием цель не быть таковым, точно так же, как для того, чтобы забыть, необходимо поначалу помнить, что нужно забыть. Затем наступает время, когда следует отбросить усилия не иметь усилий и сознание, ставящее своей целью не иметь целей, точно так же, как в конечном счете забывают о том, что следует забыть.

Совершенствование через не-совершенствование само является совершенствованием, точно так же как знание, которое не есть знание, тем не менее является формой знания. Такое знание отличается от изначального невежества, а совершенствование через не-совершенствование отличается от изначальной естественности. Ибо изначальные невежество и естественность дарованы природой, а знание, которое не есть знание, и совершенствование через не-совершенствование суть порождения духа.

Внезапное просветление

Совершенствование, как бы длительно оно ни было, является лишь подготовительной работой. Для достижения состояния Будды оно должно быть доведено до кульминационного пункта внезапным просветлением, подобно прыжку через пропасть, описанному в предыдущей главе. Только тогда можно стать Буддой.

Чаньские наставники часто называли такое просветление «видением *Дао*». Пу-юань (ум. 930), известный как наставник из Наньчуани, говорил своему ученику: «*Дао* не зависит от знания или не-знания. Знание — это иллюзорное сознание, а не-знание — слепое беспамятство. Если правильно постигать самодостоверное *Дао,* оно уподобится широкому разливу великой пустоты, поэтому как в нем можно силой различить правильное и неправильное?» (там же, цз. 13). Постижение *Дао* есть единение с ним. Широкий разлив пустоты — это не вакуум, а состояние, при котором исчезают все разграничения.

В этом состоянии, говорят чаньские наставники, «знание и истина неразличимы, объекты и дух едины, исчезают различия между переживающим и переживаемым» (там же, цз. 32). «Человек, пьющий воду, сам знает, холодная она или теплая». Последняя фраза впервые появляется в «Алтарной Сутре Шестого Патриарха» (Хуэй-нэна) и впоследствии часто повторяется чаньскими учителями. Ее смысл в том, что только испытавший неразличение между переживающим и переживаемым может познать его.

В этом состоянии переживающий отбрасывает знание в обыденном понимании, ибо такое знание постулирует разделение познающего и познаваемого. Однако, он не лишается знания, ибо это состояние отличается от слепого

беспамятства, как называет его Наньчуань. Таково знание, которое не есть знание.

Когда человек достигает грани внезапного просветления, наставник может оказать ему наибольшую помощь. Для готового совершить прыжок любая помощь, даже самая малая, является огромной поддержкой. На этом этапе чаньские наставники пользовались методом «палки или крика», чтобы помочь достичь просветления. В чаньской литературе описано множество случаев, когда наставник, попросив ученика решить какую-то проблему, вдруг наносил ему несколько ударов палкой или кричал на него. Если эти действия совершались в нужный момент, ученик достигал просветления. Объяснение может быть следующим. Физическое воздействие приводило ученика к психологическому осознанию просветления, к которому он так долго готовился.

Описывая внезапное просветление, чаньские наставники прибегают к метафоре «подобно выпавшему дну кадки». Когда это случается, все содержимое выливается. Точно так же достигший внезапного просветления находит все вопросы решенными. Они решены не в смысле получения на них позитивного ответа, но в том смысле, что все вопросы перестают быть вопросами. Поэтому *Дао* называется «самодостоверным Дою».

Достижение недостигаемого

Достижение внезапного просветления не означает достижения чего-либо. Наставник Цин-юань (ум. 1120), известный как наставник из Шучжоу, говорил: «Если сейчас постиг это, то где же то, что прежде не постигал? В чем обманывался прежде, ныне просветлен, а в чем ныне просветлен, прежде обманывался» («Записи речей древних достойных монахов», цз. 32). Согласно Сэн-чжао и Дао-шэну, реальность — это феномены. Школа «чань» говорила, что «горы — это горы, реки — это реки». В состоянии заблуждения горы видятся горами, а. реки — реками. Но и после просветления горы остаются горами, а реки — реками.

Чаньские наставники также часто говорили «сидя на осле, искать осла». Они имели в виду поиск реальности за пределами феноменального, то есть поиск нирваны за

пределами круговерти рождений и смертей. Шучжоу говорил: «Есть всего две болезни: сидя на осле, искать осла и сидеть на осле, не желая слезать. Ты говоришь, что, сидя на осле, искать осла глупо, и что тот, кто так поступает, должен быть наказан. Это тяжелая болезнь. Но я говорю: не ищите осла вовсе. Просветленный человек, поняв меня, перестанет искать осла, и сознание его перестанет быть замутненным. Но если, найдя осла, не хотят слезать, эту болезнь лечить еще труднее. Я говорю, не садитесь на осла вовсе. Ты сам осел. Горы, реки и земля, все это — осел. Почему ты правишь им? Если не садиться на осла, десять сторон света откроются тебе. Когда две болезни устранены, ничто не загрязняет более твое сознание. Таково духовное совершенство, чего еще желать?» (там же). Если, достигнув просветления, желать чего-то еще, это подобно нежеланию слезать с осла, на котором едешь, когда уже приехал к месту назначения.

Хуан-бо говорил: «[В состоянии просветления] речь или молчание, движение или покой — все принадлежит Будде. Где искать Будду? Невозможно поместить голову поверх головы, а речи поверх рта» («Записи речей древних достойных монахов», цз. 3). В состоянии просветления все принадлежит Буде и везде есть Будда. Рассказывают, что один чаньский монах вошел в храм и плюнул на статую Будды. Когда его начали укорять, он сказал: «Покажите мне место, где нет Будды» («Записи о передаче светильника», цз. 27).

Таким образом, чаньский мудрец живет, как все, и делает то же, что и все. Переходя от заблуждения к просветлению, он отбрасывает свою смертную оболочку и вступает во врата мудрости. Но затем он должен оставить мудрость и вернуться в смертную оболочку. Чаньские наставники называют это «сделать еще один шаг над верхушкой бамбука в сто чи». Верхушка бамбука символизирует высшую точку просветления. «Сделать еще один шаг» означает, что, достигнув просветления, мудрец должен сделать кое-что еще. Однако это «кое-что» — не более, чем обычные дела повседневной жизни. Как говорил Наньчуань: «Достигнув другого берега, возвращаешься обратно и живешь здесь» («Записи речей древних достойных монахов», цз. 12).

Хотя мудрец продолжает жить на этом берегу, обретенное им понимание не тщетно. Хотя он делает то же, что и все, для него это обретает совершенно иной смысл. Хуай-хай (ум. 814), наставник из Байчжана, говорил: «То, что прежде просветления называлось алчностью и гневом, после зовется мудростью Будды. Человек тот же, что и прежде, иные — совершаемые им дела» (там же, цз. 10). Похоже, в последнюю фразу вкралась текстуальная ошибка. Скорее всего, Байчжан хотел сказать: «Совершаемые дела те же, что и прежде, но человек уже иной».

Человек изменяется, ибо, хотя он и делает то же, что и все, он лишен привязанности к чему-либо. Об этом в *чань* 'говорится: «Есть целый день и не проглотить и зернышка; носить одежду целый день и не дотронуться и до нити» (там же, цз. 3 и 16).

Еще говорят: «Носить воду и рубить дрова — в этом неуловимое Дао» («Записи о передаче светильника», цз. 8). Можно спросить: не заключается ли, в таком случае, Дао в служении семье и государству? Логический вывод из учения чань гласил бы, что да. Однако, сами чаньские наставники не сделали такого логического вывода. Он был оставлен неоконфуцианцам, которым мы посвятим несколько следующих глав.

Глава XXIII

Неоконфуцианство: космологи

В 589 г. династия Суй (589—617) вновь, после столетий раздробленности, объединила Китай. Однако, Суй вскоре уступила свое место могущественной и высокоцентрализованной династии Тан (618—907). И в культурном, и в политическом аспектах правление Тан стало «золотым веком» Китая, сравнимым с периодом Хань, а в некоторых отношениях и превосходящим его.

В 622 г. была восстановлена экзаменационная система отбора чиновников на должности, в которой ведущую роль играли конфуцианские каноны. В 628 г. император Тай-цзун (627—649) приказал построить в императорской академии храм Конфуция, а в 630 г. повелел ученым подготовить официальное издание конфуцианской классики. Как часть этой работы, из многих написанных к тому времени комментариев были отобраны «нормативные». К ним, в свою очередь, были составлены субкомментарии, их объясняющие. По указу императора, в императорской академии преподавались эти канонические тексты и комментарии к ним, утвержденные свыше. Так конфуцианство вновь стало официальным государственным учением.

Но к тому времени конфуцианство уже утратило живительный дух Мэн-цзы, Сюнь-цзы и Дун Чжун-шу. Были и оригинальные тексты, и многочисленные комментарии и субкомментарии, но они уже не соответствовали духовным запросам и нуждам эпохи. Возрождение даосизма и распространение буддизма пробудили в людях больший интерес к метафизическим вопросам и к тому, что я называю сверхнравственными ценностями, к проблемам природы и Судьбы (человека). Как мы видели, рассуждения на эти темы встречаются и в «Лунь юй», и в «Мэн-цзы», и в «Срединном и неизменном», а особенно — в «Книге перемен». Однако, реалии эпохи требовали их совершенно нового объяснения и толкования, каковых не было, несмотря на все усилия императорских ученых.

Хань Юй и Ли Ао

Лишь в конце танской династии Хань Юй (768—824) и Ли Ао (ум. 844) попытались дать новое толкование «Великому учению» и «Срединному и неизменному». В своем сочинении «Юань Дао», или «Об изначальном *Дао»,* Хань Юй писал: «То, что я называю *Дао,* не есть *Дао* даосов и буддистов. Яо [легендарный правитель древности] передал Дао Шуню [преемник Яо]. Шунь передал его Юю [преемник Шуня и основатель династии Ся]. Юй передал его Вэнь-вану и Чжоу-гуну [основатели династии Чжоу]. Вэнь-ван, У-ван и Чжоу-гун передали его Конфуцию, а Конфуций передал его Мэн-цзы. После Мэн-цзы оно никому не передавалось. Сюнь-цзы и Ян [Сюнь] брали от него, но не достигали сути; говорили о нем, но недостаточно ясно» («Чан-ли сяньшэн цзи», или «Сочинения Хань Юя», цз. 11).

То же самое говорит и Ли Ао в сочинении «О восстановлении природы»: «Совершенномудрые древности передали учение Янь-цзы [то есть Янь Хуэю, любимому ученику Конфуция]. Цзы-сы, внук Конфуция, получил учение от деда и составил "Срединное и неизменное" в 47 главах, которые передал Мэн-цзы... Но, хотя книги о природе и Судьбе сохранились, никто из ученых не понимал их, поэтому все они следуют Чжуан-цзы, Ле-цзы, Лао-цзы и Будде. Невежественные говорят, что последователи Учителя [то есть Конфуция] не могут исследовать природу и Судьбу, и все верят им. Когда меня спросили об этом, я передал то, что знал... Я надеюсь, что это долго затемненное и отбрасываемое Дао будет передано миру» («Ли Вэнь-гун цзи», или «Сочинения Ли Ао», цз. 2).

Хань Юй и Ли Ао воскресили теорию о передаче Дао от Яо к Шуню и так далее, впервые высказанную еще Мэн-цзы («Мэн-цзы», VIIb, 38), сделав это явно под влиянием чаньской концепции передачи эзотерического учения Будды через Патриархов Хун-жэню и Хуэй-нэну. Позднее один из братьев Чэн (гл. XXIV) точно так же утверждал, что в «Чжун юн» («Срединном и неизменном») сокрыто эзотерическое учение Конфуция (Чжу Си прямо говорит об этом в своем комментарии к «Чжун юн»). То, что наследование Дао прервалось после Мэн-цзы, стало общепризнанной истиной. Сам Ли Ао, надо думать, полагал,

10Зак. 3724

что обладает определенным его пониманием, и потому может считаться продолжателем дела Мэн-цзы. К этому же стремились и все неоконфуцианцы после Ли Ао. Все принимали ортодоксальную линию передачи Дао Хань Юя и видели себя связующими звеньями этой цепочки. Их претензии не были лишены оснований, ибо, как мы увидим в последующих главах, неоконфуцианство развивало идеалистическое направление раннего конфуцианства, а особенно — мистические тенденции Мэн-цзы. Вот почему их школу называли «Дао сюэ цзя», а их философию — «Дао сюэ», то есть «учение о *Дао»,* или «учение об Истине». «Неоконфуцианство» же — исключительно западный термин.

Основными источниками неоконфуцианства могут считаться три линии мысли. Первая, конечно, само конфуцианство. Вторая — буддизм и даосская философия через посредство *чанъ,* ибо в период формирования неоконфуцианства «чань» была самой мощной из всех школ буддизма. Для неоконфуцианцев понятия «буддизм» и *чанъ* были синонимичными, и, в определенном смысле, можно сказать, что неоконфуцианство представляло собой логическое развитие учения *чанъ.* Наконец, третья — это даосская религия, в которой существенную роль играла космология школы «инь-ян». Космология самих неоконфуцианцев очень тесно связана с ней.

Все эти источники были гетерогенными и даже во многих отношениях противоположными. Поэтому, философам потребовалось время, чтобы сплести их в единый узор, тем более, что такое единство было не простой эклектикой, но оригинальной системой, составляющей гомогенное целое. Поэтому, хотя зарождение неоконфуцианства можно отнести к эпохе Хань Юя и Ли Ао, сама система отчетливо оформилась лишь в XI веке. В то время сунская династия (960—1279), объединившая страну после падения Тан и последовавшего за ним «смутного» периода, находилась на вершине величия и процветания. Первые неоконфуцианцы интересовались главным образом космологией.

Космология Чжоу Дунь-и

Чжоу Дунь-и, известный как наставник из Ляньци, или Лянси (1017—1073), был уроженцем Даочжоу в провинции

Хунань. Последние годы жизни он провел на знаменитой горе Лушань, где в свое время проповедовали буддизм Хуэй-юань и Дао-шэн. Еще задолго до него даосы создали мистические диаграммы — графические изображения эзотерических принципов, с помощью которых, полагали они, можно обрести бессмертие. Рассказывают, что одна из таких диаграмм попала в руки Чжоу Дунь-и. Он дал ей новое истолкование и преобразовал в свою собственную диаграмму, иллюстрирующую процесс космической эволюции. Или же он изучал и развивал идеи «Книги перемен» и прибегал к даосской диаграмме для примера. Его творение получило название «Тай-цзи ту», или «План Великого Предела», а толкование — «Тай-цзи ту шо», или «Объяснение плана Великого Предела». Последнее сочинение вполне понимаемо и без обращения к самому «Плану».

Текст «Объяснения» гласит: «Беспредельное *[у-цзи]* и Великий Предел *[Тай-цзи).* Великий Предел движется, и порождает *ян.* Движение, достигнув предела, превращается в покой, покой порождает *инь.* Покой достигает предела, и вновь становится движением. Движение и покой попеременно становятся источником друг друга. *Инь* и *ян* разделяются, и две формы [то есть *инь* и *ян]* устанавливаются.

Превращение *ян* и единение *инъ* порождают Воду, Огонь, Дерево, Металл и Землю. Пять стихий гармонично устанавливаются, четыре сезона следуют своим чередом.

Пять элементов — это единое *инъ* и *ян, инъ и ян* — один Великий Предел. Великий Предел коренится в Беспредельном. Пять элементов порождаются, каждый обладает своей собственной природой.

Подлинность беспредельного — это эссенция двух [форм] и пяти [элементов], отсюда возникает непостижимое единство. Путь Цянь [триграмма, символизирующая *ян]* становится мужским, Путь Кунь [триграмма, символизирующая *инъ]* становится женским. Две стихии взаимодействуют и порождают мириады вещей. Мириады вещей рождаются и изменяются бесконечно.

Один только человек получает их в высшем совершенстве и потому он самый мудрый [из всех существ]. Его телесность формируется, дух развивает знания. Пять принципов природы [пять добродетелей, соответствующих

пяти элементам] пробуждаются, и добро и зло разделяются, мириады дел совершаются. Совершенномудрый устанавливает себе серединностью, правильностью, гуманностью и справедливостью и принимает покой за основное... [Комментарий самого Чжоу Дунь-и: «Не имея желаний, он пребывает в покое»] Так он устанавливает себя образцом для людей.» («Чжоу Ляньци цзи», или «Сочинения Чжоу Дунь-и», цз. 1).

В «Книге перемен» (III) сказано: «В *И* заключен Великий Предел, он порождает две формы». Чжоу Дунь-и развивает эту мысль. Несмотря на свою краткость, она стала основной канвой и для космологии Чжу Си (1130—1200), самого знаменитого неоконфуцианца, о котором мы будем подробнее говорить в дальнейшем.

Метод духовного совершенствования

Конечная цель буддизма — научить людей тому, как достичь состояния Будды. Для людей той эпохи этот вопрос был одним из самых насущных. Точно так же, конечная цель неоконфуцианства — научить человека тому, как стать конфуцианским совершенномудрым. Однако Будда буддизма должен духовно совершенствоваться вне общества и человеческого мира, в то время как совершенномудрый делает это среди людей. Самым важным изменением в китайском буддизме по сравнению с индийским стала попытка первого умалить потусторонность изначального учения. Эта попытка была близка к успеху, когда чаньские наставники говорили, что «непостижимое *Дао* заключается в таскании воды и рубке дров». Но, как мы упоминали, та идея не была доведена до логического конца: ло мысли, что *Дао* заключается и в служении семье и государству. Понятно, что в таком случае учение *чань* перестало бы быть буддизмом.

Достижение состояния совершенномудрия для неоконфуцианцев также являлось одним из главных вопросов. Чжоу Дунь-и говорил, что следует «быть в покое». Далее, он определяет это состояние как *у той,* отсутствие желаний. В своем втором основном сочинении «Тун шу», или «Проникновение в "Книгу Перемен"», он определяет *у юй* почти точно так же, как даосы определяли *у вэй* (недеяние), а *у синь* (не-сознание) — школа «чань». Использование же

нового термина *у юй* свидетельствует о том, что Чжоу Дунь-и хотел уйти от потусторонности буддизма. Что же касается самих понятий, то у в у *юй* не столь всеохватывающее и всевключающее, как у в сочетании у *синь.*

В «Тун шу» Чжоу Дунь-и говорит: «У той становится пустотой в покое и прямотой в движении. Пустота в покое ведет к просветленности, а просветленность ведет к проникновению. Прямота в движении ведет к беспристрастию, беспристрастие ведет ко всеобщности. Обладающий просветленностью, проникновением, беспристрастием и всеобщностью — почти совершенномудрый» («Сочинения», цз. 5).

Слово *юй* означает эгоистичное желание или просто эгоизм. Порой, чтобы уточнить смысл, ему предшествует слово *сы* (свой, собственный). Идею Чжоу Дунь-и можно проиллюстрировать пассажем из «Мэн-цзы», который часто цитировали неоконфуцианцы: «Если люди видят упавшего в колодец ребенка, они все без исключения испытают тревогу и сострадание. И не потому, что хотят заслужить благодарность родителей ребенка, не потому, что ищут похвалы друзей и соседей, не потому, что не хотят прослыть [недобродетельными]» («Мэн-цзы», Па, 6).

Согласно неоконфуцианцам, Мэн-цзы описывает естественную и спонтанную реакцию любого человека в данной ситуации. Человек по природе добр. Поэтому, по своему внутреннему состоянию он не имеет эгоистичных желаний. Чжоу Дунь-и называет это «пустотой в покое». Применительно к поведению оно выражается в немедленном побуждении спасти ребенка. Такое интуитивное поведение Чжоу называет «прямотой в движении». Если же человек не будет действовать по первому импульсу и начнет размышлять, он может подумать, что ребенок — сын его врага, и тогда не спасет его, или что он — сын его друга, и тогда человек спасет его. В любом случае, его поведение определяется в таком случае вторичными эгоистичными мыслями и тогда он утрачивает изначальное состояние «пустоты в покое» и соответствующее ему состояние «прямоты в движении». Когда в сознании нет эгоистичных желаний, оно подобно чистому зеркалу, и тогда оно объективно воспринимает любой предмет. Чистота зеркала сравнивается с «просветленностью» сознания, а готовность воспринимать — с «проникновением» сознания. Когда со-

знание лишено эгоистичных желаний, его естественный отклик на внешние события выливается в прямые действия. Будучи прямыми, они всеобщи, а будучи всеобщими, они осуществляются без дискриминации. Такова природа их всеобщности.

Таким образом, метод достижения мудрости Чжоу Дунь-и заключается, как и метод чаньских монахов, в естественной жизни и естественном поведении.

Космология Шао Юна

Следующий мыслитель, к которому мы обратимся в этой главе — Шао Юн, известный как учитель из местности Байцюань (1011—1077). Он родился в провинции Хэнань. Он также, как и Чжоу Дунь-и, строил свою космологию на основе «Книги перемен» и использовал для иллюстрации своих идей диаграммы, хотя и рассуждал несколько иначе.

Мы видели, что при ханьской династии появилось множество апокрифов *вэй шу,* якобы дополняющих первоначальные «Шесть канонов». В «И вэй», или «Апокрифе к "Книге перемен"», развивается теория о «влиянии» каждой из 64 гексаграмм на определенный период в году. Так, каждый из двенадцати месяцев находится «под юрисдикцией» нескольких гексаграмм, одна из которых играет ведущую роль в событиях данного месяца и потому называется «гексаграммой Сына Неба». Эти главные гексаграммы следующие: Фу, Линь, Тай, Да Чжуан, Цзюэ, Цянь, Гоу, Дунь, Пи, Гуань, Бо и Кунь. Они важны потому, что графически показывают возрастание и убывание *ян* и *инь* в течение всего года.

Как мы помним, непрерывная черта — это *ян,* связываемая с жарой, а прерывистая — *инъ,* связываемая с холодом. Гексаграмма Фу, в которой пять прерывистых черт сверху и одна непрерывная внизу, является главной гексаграммой месяца, в который *инь* (холод) достигает своего апогея и начинает вновь появляться *ян* (жара). Это одиннадцатый месяц китайского календаря, в который происходит зимнее солнцестояние. Гексапэамма Нянь , ь которой шесть сплошных линий, является «главной»

для четвертого месяца, когда сила *ян* достигает своего апогея. Гексаграмма Гоу == с пятью сплошными линиями наверху и одной прерванной внизу — «главная» для пятого месяца, когда вслед за летним_солнцестоянием возрождается *инъ.* А гексаграмма Кунь s i с шестью прерванными чертами — «главная» для десятого месяца, когда сила *инъ* достигает своего апогея, перед возрождением *ян,* следующего за зимним солнцестоянием. Остальные гексаграммы символизируют промежуточные ступени в возрастании и убывании *инъ* и *ян.*

Все вместе двенадцать гексаграмм составляют цикл. После того, как влияние *инъ* достигло пика, «на дне» следующей гексаграммы появляется *ян.* Влияние *ян* становится все сильнее месяц за месяцем, в гексаграмме за гексаграммой, пока в свою очередь не доходит до вершины. Тогда «на дне» следующей гексаграммы вновь появляется *инъ.* Влияние *инъ* растет до полного преобладания. Затем вновь возрождается *ян,* и цикл года и гексаграмм начинается заново. Таков неизменный ход вещей.

Необходимо отметить, что «концепция вселенной» Шао Юна развивает дальше теорию двенадцати главных гексаграмм. Как и Чжоу Дунь-и, он выводит свою систему из положения «Книги перемен» (III): «В *И* содержится Великий Предел. Великий Предел порождает две формы. Две формы порождают четыре образа. Четыре образа порождают восемь триграмм». Иллюстрируя этот процесс, Шао Юн составляет следующую диаграмму:

В первом, или нижнем, ряду диаграммы — две формы, которые в системе Шао Юна — не *инь* и *ян,* а «движение» и «покой». Второй ряд вкупе с первым составляют четыре образа. Например, непрерванная черта под *ян* в среднем ряду в сочетании с непрерванной чертой под «движением» в нижнем ряду дает две непрерванные черты, что является

признаком *ян*. То есть, у Шао Юна *ян* символизируется не одной сплошной чертой —, а двумя ⚌. Точно так же прерванная линия под *инь* в центральном ряду в сочетании с непрерванной линией под «движением» в нижнем ряду дает прерванную линию наверху и непрерванную — внизу. То есть инь символизируется не одной прерывистой чертой – –, а двумя ⚏.

Точно так же, третий ряд в сочетании с центральным и нижним дает восемь триграмм. Например, непрерванная линия под «большим *ян*» в верхнем ряду в сочетании с непрерванной линией под *ян* в середине и непрерванной линией под «движением» внизу дает комбинацию трех непрерывных черт, то есть триграмму Цянь ☰. Точно так же прерванная черта под «Большим *инь*» в верхнем ряду в сочетании с непрерванной чертой под *ян* в середине и непрерванной чертой под «движением» внизу дает комбинацию прерванной черты наверху и двух непрерывных внизу, то есть триграмму Дуй ☱. Непрерванная черта под «малым *ян*» в верхнем ряду в сочетании с прерванной чертой под *инь* в середине и непрерванной чертой под движением внизу дает триграмму Ли ☲. Так мы получаем все восемь триграмм в следующей последовательности: Цянь ☰, Дуй ☱, Ли ☲, Чжэнь ☳, Сунь ☴, Кань ☵, Гэнь ☶, и Кунь ☷. Каждая триграмма олицетворяет определенный принцип.

Материализация этих принципов складывается в Небо, Землю и мириад вещей космоса. Как говорит Шао Юн: «Небо порождается движением, Земля порождается покоем. Движение и покой взаимопревращаются, и *Дао* Неба и Земли исчерпывается. Движение начинается — и рождается *ян*, движение достигает предела — и рождается *инь*. *Инь* и *ян* взаимопревращаются, и действия Неба исчерпываются. Покой начинается — и рождается мягкость, покой достигает предела — и рождается твердость. Твердость и мягкость взаимопревращаются, и действия Земли исчерпываются». Понятие «твердость» и «мягкость», как и другие, позаимствованы Шао Юном из «Книги перемен» (III), где, в частности, говорится: «Путь Неба устанавливается благодаря *инь* и *ян*. Путь Земли устанавливается мягкостью и твердостью. Путь человека устанавливается гуманностью и справедливостью».

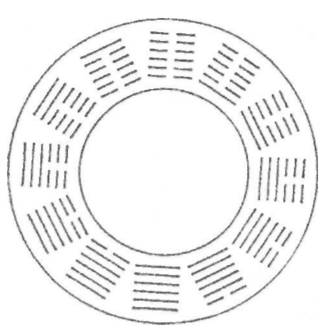
Далее Шао Юн говорит: «Большое *ян* — это солнце, большое *инь* — луна, малое *ян* — звезды, малое *инь* — созвездия. Солнце, луна, звезды и созвездия взаимопревращаются, и сущность Неба исчерпывается. Большая мягкость — это вода, большая твердость — огонь, малая мягкость — земля, малая твердость — камень. Вода, огонь, земля и камень взаимопревращаются, и сущность Земли исчерпывается» (там же).

Теория космического происхождения вещей Шао Юна строго следует из его диаграммы. Великий Предел в ней не показан, но он символизируется пустотой под первым рядом диаграммы. Шао Юн говорит: «Великий Предел — это единое, которое не движется. Он порождает двойственность, которая есть дух. Дух порождает числа, числа порождают признаки, признаки порождают орудия [то есть индивидуальные вещи]» (там же, гл. 12Ь). Эти числа и признаки представлены на диаграмме.

Закон эволюции вещей

Добавив к диаграмме четвертый, пятый и шестой ряды и следуя такой же процедуре комбинаций мы получим диаграмму, в которой присутствуют все 64 гексаграммы (составленные из сочетаний восьми триграмм). Если ее затем разделить на две равные половины, каждая из которых изогнута в полукруг, и соединить две половины вместе, мы получим «круглую диаграмму 64 гексаграмм» Шао Юна.

Изучая ее (здесь, для простоты, число гексаграмм уменьшено до двенадцати главных), мы увидим, что все двенадцать следуют в правильном порядке (из центра сверху по часовой стрелке):



Эту последовательность можно получить автоматически, используя так называемый «метод удвоения». Количество признаков в каждом ряду диаграммы, как мы видели, в два раза больше, чем в предшествующем ему нижнем, так что комбинация

всех шести рядов и дает на вершине 64 гексаграммы. Простая прогрессия делает диаграмму и естественной, и, в то же время, мистической. Поэтому, большинство неоконфуцианцев считало ее одним из величайших открытий Шао Юна, в котором может быть найден всеобщий закон, управляющий эволюцией всех вещей, и ключ к тайне космоса.

Этот закон определяет не только чередование времен года, но и смену дня и ночи каждые 24 часа. Шао Юн и другие неоконфуцианцы полагали, что *инь* можно истолковать как простое отрицание *ян*. Тогда, если *ян* является конструктивной космической силой, то *инь* — ее деструктивным принципом. Если *инь* и *ян* интерпретировать в таком смысле, то закон, выраженный диаграммой, выражает путь, которым все вещи в космосе проходят через созидание и разрушение. Так, первая, или нижняя, черта гексаграммы Фу ䷗ показывает начало фазы созидания, и в гексаграмме Цянь ䷀ мы находим ее завершение. Первая черта гексаграммы Гоу ䷫ показывает начало фазы разрушения, а в гексаграмме Кунь ䷁ она завершается. Таким образом в диаграмме графически представлен всеобщий закон «отрицания себя», выраженный еще Лао-цзы и «И чжуань».

Мир как целое — не исключение из этого всеобщего правила. Шао Юн говорит, что мир начинает существовать с первой чертой гексаграммы Фу. С гексаграммой Тай возникают принадлежащие ему индивидуальные вещи. Затем появляется человек, а с гексаграммой Цянь наступает «золотой век» цивилизации. Затем начинается процесс постепенного упадка, пока вместе с гексаграммой Бо не распадаются все индивидуальные вещи, а мир не перестает существовать вместе с гексаграммой Кунь. Затем мир возникает вновь вместе с первой чертой гексаграммы Фу, и цикл повторяется. Каждый создаваемый и уничтожаемый таким образом мир живет 129600 лет.

Главное сочинение Шао Юна — «Хуан цзи цзин ши шу»*, в котором разрабатывается хронологическая схема нашего мира. Согласно этой хронологии, «золотой век» нашего мира уже миновал. Он пришелся на правление

* «Книга исторических эпох согласно Канону августейшего предела» — *прим. ред.*

Яо, легендарного героя мифической древности, жившего, по традиции, в XXIV в. до н. э. Ныне мы находимся в эпохе, соответствующей гексаграмме Во, когда все вещи начинают склоняться к упадку. Как мы уже говорили, многие китайские философы рассматривали историю как процесс постепенного вырождения, в котором все, что в настоящем, уступает идеальному прошлому. Теория Шао Юна метафизически обосновывает эту концепцию.

Представление о том, что все включает в себя свое собственное отрицание, напоминает Гегеля, но если согласно последнему, когда вещь отрицается, новая вещь возникает на более высоком уровне, то согласно Лао-цзы и «Книге перемен» новая вещь просто повторяет старую. Такова философия аграрной страны, как мы указывали в главе второй.

Космология Чжан Цзая

Третий мыслитель, космологические идеи которого представляют несомненный интерес — Чжан Цзай, учитель из Хэнцюй (1020—1077). Он родился в провинции Шэньси. Он также строил свою концепцию по «Книге перемен», и уделял особое внимание *ци* — понятию, которое становилось все более и более важным в космологических и метафизических представлениях последующих конфуцианцев. Буквально *ци* означает «газ», «эфир»*. В неоконфуцианстве это понятие обретает то более абстрактное, то более конкретное значение, в зависимости от концепций. В абстрактном смысле оно приближается к понятию материи в философии Платона и Аристотеля в противоположность платоновской идее и аристотелевской форме. Тогда оно означает первичное недифференцированное вещество, из которого формируются все индивидуальные вещи. В более конкретном смысле *ци* означает физический материал, составляющий все индивидуальные вещи. Чжан Цзай говорит о *ци* именно в последнем значении.

Подобно своим предшественникам, Чжан Цзай выводит свою космологическую концепцию из уже приводившегося

* Известный российский китаевед А.И.Кобзев предлагает переводить *ци* как «пневма» — *прим. ред.*

пассажа «И чжуань»: «В *И* заключен Великий Предел, он порождает две формы [то есть *инь* и *ян]*. Для него, однако, Великий Предел — не что иное, как *ци*». В своем главном сочинении «Чжэн мэн», или «Наставления неразумным», он говорит: «Великая гармония зовется *Дао* [здесь: Великий Предел], природой взаимопревращения всплывания и погружения, подъема и падения, движения и покоя; началом порождения действующих сил, которые перемешиваются друг с другом, превосходят друг друга и уменьшаются или увеличиваются в соответствии друг с другом» («Чжан-цзы цюань шу», или «Все сочинения Чжан Цзая», цз. 2).

Великая гармония — это *ци* во всей своей полноте, Чжан Цзай называет ее также «блуждающей *ци*». Всплывание, подъем и движение — это качества *ян,* а погружение, падение и покой — качества *инь*. Под воздействием качеств *ян ци* «всплывает» и «поднимается», а под воздействием качеств *инь* — «погружается» и «падает». Поэтому, *ци* находится в постоянном процессе либо сгущения, либо рассеивания. Когда *ци* сгущается, образуются вещи, когда *ци* рассеивается, вещи распадаются.

В «Чжэн мэн» сказано: «Когда *ци* сгущается, она становится очевидной, и возникают телесные формы [индивидуальных вещей]. Когда *ци* рассеивается, она более не очевидна, и телесных форм не существует. Когда *ци* сгущается, разве можно назвать это иначе, чем временным явлением? Когда *ци* рассеивается, можно ли поспешно сказать, что она не существует?» (там же). Так Чжан Цзай пытается отказаться от даосской и буддийской идеи *у* (отсутствия). Он говорит «Знающий, что великая пустота — это *ци,* знает, что нет у». Пустота, на самом деле — не абсолютный вакуум, это лишь *ци* в состоянии рассеивания, когда та более не видна.

Один из пассажей «Чжэн мэн», получивший название «Си мин», или «Западная надпись» (ибо был вывешен на западной стене кабинета Чжан Цзая), особенно известен. В нем Чжан Цзай утверждает, что, раз все вещи в космосе состоят из одной и той же *ци,* люди и все другие вещи суть части одного большого тела. Мы должны служить Цянь и Кунь (Небу и Земле), как своим родителям, и относиться ко всем людям, как к своим братьям. Мы должны распространять добродетель сыновней почтительности и практиковать ее, служа «вселенским родителям». Впрочем, для этой службы не требуется ничего экстраординарного. Любой нравственный поступок, если он понимается как таковой, служит «вселенским родителям». Например, любящий людей только потому, что они члены того же общества, что и он сам, исполняет свой общественный долг и служит обществу. Но тот, кто любит остальных не только потому, что они члены того же общества, но и потому, что они дети «вселенских родителей», тем самым служит не только обществу, но и «родителям вселенной» в целом. Пассаж заканчивается следующими словами: «В жизни я следую и служу, когда приходит смерть, я отдыхаю» (там же).

Последующие неоконфуцианцы восхищались этим сочинением, ибо в нем четко обозначено отличие конфуцианского отношения к жизни от буддийского и даосского. Чжан Цзай говорит: «Великая пустота [великая гармония, *Дао]* не может не быть *ци; ци* не может не сгущаться и не порождать мириады вещей; мириады вещей не могут не рассеиваться и не исчезать в великой пустоте. Сохранение этого движения в цикле неизбежно и потому естественно» (там же, цз. 2). Тот, кто полностью осознает это, является совершенномудрым. Поэтому, он не пытается ни уйти от этого, как буддисты, желающие разорвать цепь причинности и тем самым положить конец жизни, ни продлить себе жизнь, подобно религиозным даосам, стремящимся к совершенствованию тела и продлению, насколько возможно, земного существования. Совершенномудрый, постигший природу вселенной, знает, что «жизнь ничего не дает, смерть ничего не отнимает». Поэтому, он живет обычной жизнью. Он делает то, что требует от него долг члена общества и члена вселенной, а когда приходит смерть, он «отдыхает».

Он делает то, что должен каждый, но его поступки благодаря пониманию обретают новый смысл. Неоконфуцианцы полагали, что все ценимые конфуцианством нравственные поступки обретают более высокую, сверхнравственную ценность. Они обладают качеством того, что школа «чань» называла «непостижимым *Дао*». В этом смысле неоконфуцианство развивает идеологию *чань.*

Глава XXIV

Неоконфуцианство: формирование двух школ

Родоначальниками двух главных направлений в неоконфуцианстве по счастливому совпадению стали братья Чэн. Младший брат, Чэн И (1033—1108) стоял у истоков школы, учение которой завершил Чжу Си (1130—1200), и известной как школа Чэн-Чжу, или «ли сюэ» (учение о принципе). Линию же старшего брата Чэн Хао (1032—1085) продолжил Лу Цзю-юань (1139—1193) и завершил Ван Шоу-жэнь (1473—1529). Она получила название школы Лу-Вана, или «синь сюэ» (учение о сознании). При братьях Чэн различие двух школ еще не было очевидным и признанным, полемику начали Лу Цзю-юань и Чжу Си. Она продолжается вплоть до сего дня.

Как мы увидим в дальнейшем, расхождения двух школ действительно имели фундаментальное философское значение. На языке западной философии их можно было бы выразить так: определяются ли законы природы законами сознания, или же нет. Это не только предмет спора между реализмом Платона и идеализмом Канта, но и главный вопрос метафизики как таковой. Будь он разрешен, дискутировать более было бы не о чем. В этой главе мы не собираемся детально вдаваться в обсуждение этой проблемы, но лишь наметим зачатки ее становления в истории китайской философии.

Идея *жэнь* Чэн Хао

Братья Чэн были уроженцами провинции Хэнань. Старший из них, Чэн Хао, известен как Мин-дао, а младший, Чэн И, как И-чуань. Их отец был другом Чжоу Дунь-и и двоюродным братом Чжан Цзая. В юности оба брата учились у Чжоу Дунь-и, а впоследствии — постоянно дискутировали с Чжан Цзаем. Более того, они часто встречались и с Шао Юном, ибо жили неподалеку. То, что все пять философов общались друг с другом — случай для китайской философии удивительный, как, впрочем, в равной степени и счастливый.

Чэн Хао восторгался «Западной надписью» Чжан Цзая. Центральная тема этого сочинения (единство вещей) стала главной в его собственной философии. Он полагал, что единство вещей — важнейшая характеристика *жэнь* (гуманности). «Познающий должен первым делом постичь *жэнь*. Человек *жэнь* неотделим от всех вещей. Справедливость, благопристойность, мудрость и верность — все это *жэнь*. Познать эту истину и следовать ей с искренностью и почтительностью — вот все, что нужно... *Дао* не противостоит вещам, словом невозможно выразить это. Деяние Неба и Земли — мои деяния. Мэн-цзы говорил, что все вещи завершаются в нас. Следует отразить это и понять, здесь источник великой радости. Если отражаем, но не понимаем этого, то две вещи [я и не-я] по-прежнему противостоят друг другу. Если попытаемся объединить их, но не составим одного, где тогда радость? Смысл "Исправления невежд" [«Си мин» Чжан Цзая] заключается в этом единстве. Совершенствоваться с этой мыслью — что еще останется? Действовать, не останавливаться, не забывать и не помогать расти, делая все без малейших усилий — вот путь сохранения *Дао*» («Эр Чэн и шу», или «Унаследованные книги двух братьев Чэн», цз. 24).

В седьмой главе мы подробно говорили о цитируемом Чэн Хао положении Мэн-цзы. Необходимо действовать, но «не помогать расти» — таков был мэнцианский метод следования великой морали, которым так восхищались неоконфуцианцы. Согласно Чэн Хао, необходимо первым делом постичь принцип единства со всеми вещами. Затем искренне и почтительно следовать ему. Накопление должных поступков позволит осознать принцип единства со всеми вещами. Искренне и почтительно действовать в соответствии с этим принципом — значит исполнять должное, причем в достижении единства не должно быть искусственных усилий. Поэтому сказано «без малейших усилий». Однако, у Чэн Хао, в сравнении с Мэн-цзы, *жэнь* обретает более глубокий метафизический смысл. В «И чжуань» («Книга перемен») сказано: «Высшая добродетель Неба и Земли — это *шэн*». *Шэн* может означать существительное «рождение» или глагол «порождать»; оно также может иметь значение «жизнь» или «давать жизнь». В пятнадцатой главе мы перевели *шэн* как «порождать», ибо это значение более всего соответствует замыслу

«Крыльев». Но у Чэн Хао и других неоконфуцианцев *шэн* означает «жизнь», или «способность к порождению жизни». Всем вещам, полагали они, имманентно присуща тенденция к жизни, которая и составляет *жэнъ* Неба и Земли.

В китайской медицине термином *«не-жэнъ» (бу жэнъ)* обозначается паралич. Чэн Хао говорит: «Врач называет паралич рук и ног человека "не-жэкъ", это хорошее название [для болезни]. Человек *жэнъ* един с Небом, Землей и мириадом вещей, нет ничего, что не было бы им с&мим. Познав их как себя самого, чего он не сможет достичь? Если нет единства с собой, нет связи между собой и другими. Если руки или ноги "не-жэнъ", его *ци* [жизненная сила] не циркулирует свободно, а части [тела] не связаны друг с другом» (там же, цз. 2а).

Таким образом, между всеми вещами существует внутренняя метафизическая связь. То, что Мэн-цзы называл «чувством сострадания» или «чистотой сознания», есть лишь обозначение этой внутренней связи между нами и другими вещами. Однако, нередко случается так, что наше «чистое сознание» замутнено эгоизмом, или, как говорили конфуцианцы, эгоистическими желаниями, или просто желаниями. Тогда изначальная целостность утрачивается. Необходимо лишь помнить об изначальном единстве со всеми вещами и искренне и почтительно действовать соответственно. Тогда естественная цельность будет восстановлена. Такова общая идея философии Чэн Хао, которую впоследствии детально разработали Лу Цзю-юань и Ван Шоу-жэнь.

Происхождение понятия *ли* Чэн-Чжу

Как мы помним, еще Гунсунь Лун различал универсалии и вещи. Он настаивал, что белизна является белизной, даже если в мире нет ничего белого. В этом есть что-то от двух миров Платона: вечного и временного, умопостигаемого и видимого. Позднее эта идея не получила развития, как не стала главным течением в китайской мысли и сама «школа имен». Скорее, развитие пошло в противоположном направлении, и лишь спустя тысячелетие с лишним к проблеме «вечных идей» вернулись снова. Это сделали Чэн И и Чжу Си.

Конечно, философия Чэн И и Чжу Си не стала продолжением «школы имен». Они не говорили ни о Гунсунь Луне, ни о *мин-ли* (принципы, основанные на анализе имен) неодаосов. Они развивали идею *ли* (абстрактный принцип, или закон) непосредственно из «Крыльев» «Книги перемен». В пятнадцатой главе мы уже указывали на отличие *Дао* даосов от *дао* «Книги перемен». Дао даосов -— это унитарно — первичное «то», из чего происходят все вещи. Согласно же «Книге перемен», *дао* — много, они суть принципы, управляющие категориями вещей вселенной. Это понятие и дало рождение *ли* Чэн И и Чжу Си.

Тем не менее непосредственным стимулом для них послужили, видимо, идеи Чжан Цзая и Шао Юна. Чжан Цзай объяснял появление и исчезновение конкретных вещей сгущением и рассеиванием *ци*. Сгущение *ци* приводит к образованию и формированию вещей. Но эта теория не объясняет, почему существуют различные категории вещей. Если цветок и лист — «сгущение *ци*», то почему цветок — это цветок, и лист — лист. Здесь появляется *ли* Чэн И и Чжу Си. Космос порожден не только *ци,* но и *ли.* Категории вещей разнятся потому, что сгущение *ци* происходит по-разному в соответствии с различными *ли.* Цветок получается цветком, потому что представляет собой сгущение *ци* в соответствии с *ли* цветка; лист же есть сгущение *ци* в соответствии с *ли* листа, и потому является листом.

Схемы Шао Юна также позволяют предположить идею *ли.* Они выражают закон, управляющий превращениями индивидуальных вещей. Этот закон априорен не только схемам, но и существованию индивидуальных вещей. Шао Юн полагал, что «Книга перемен» существовала в идеальном виде еще до того, как первый человек нарисовал триграммы. Один из братьев Чэн говорил: «Яо-фу [Шао Юн] сказал в стихах: "Еще до того, как нарисовал [триграммы Фу-си, легендарный император, живший в XXIX в. до н. э.], уже была *И..."* С древности никто из людей не говорил об этом» («Унаследованные книги», цз. 2а). То же самое говорят и неореалисты, что прежде математики уже была Математика.

Понятие *ли* у Чэн И

В философии Чжан Цзая и Шао Юна уже просматривается различие между тем, что греческие философы называли «формой» и «материей». Чэн И и Чжу Си сделали это различие более выпуклым. Для них, как и для Платона с Аристотелем, все вещи, если им суждено существовать, должны быть воплощением какого-то принципа в каком-то материале. Если вещь есть, должен быть и ее принцип: Однако, если есть какой-то принцип, соответствующая ему вещь может существовать, а может и не существовать. Принцип — это то, что они называют *ли,* а материал — то, что они называют *ци.* Однако, у Чжу Си концепция *ци* имела более абстрактное значение.

Чэн И также различает то, что «в пределах форм» и то, что «за пределами форм». Происхождение этих терминов прослеживается в «И чжуань»: «То, что за пределами форм, называется *Дао;* то, что в пределах форм, называется *ци» (ци* — орудие, инструмент). Это различение в системе Чэн И — Чжу Си соответствует различению абстрактного и конкретного в западной философии. *Ли* — это *Дао,* которое «за пределами форм», или, как сказали бы мы, «абстрактное». «Орудия» же, то есть отдельные вещи, «в пределах форм», «конкретное».

Согласно Чэн И, *ли* вечны и не могут быть ни увеличены, ни уменьшены. Он говорит: «Нельзя говорить о существовании или несуществовании, увеличении или уменьшении *ли.* Все *ли* полны, в них не может быть недостатка» («Унаследованные книги», цз. 2а). *«Ли* присутствуют повсюду. Нельзя говорить, что когда Яо исчерпал *Дао* правителя, *Дао* правителя стало "больше", а когда Шунь [преемник Яо, прославившийся сыновней почтительностью] исчерпал *Дао* сына, *Дао* сына стало "больше". Они *[ли]* остаются такими, какие они есть» (там же). Чэн И описывает также мир «за пределами форм» как «пустоту, в которой ничего нет, но которая заполнена всем». Она пуста, потому что в ней нет индивидуальных вещей, но она полна *ли.* Все *ли* присутствуют там вечно, вне зависимости от того, проявляются они или нет в реальном мире, знают о них люди или нет.

О методе духовного совершенствования Чэн И говорит в своем знаменитом пассаже: «Совершенствование опирается на почтение, а продвижение в учении — на достижение знания». «Почтение» — перевод китайского *цзин,* что также означает «серьезность», «искренность». Чэн Хао говорил, что «познающий» должен первым делом постичь единство всех вещей, а затем уже совершенствовать свое понимание с искренностью и серьезностью. В последующем слово *цзин* стало для неоконфуцианцев ключевым в обозначении этого метода духовного совершенствования. Оно заменило употреблявшееся Чжоу Дунь-и для описания процесса слово «покой», также звучащее по-китайски как *цзии.* Таким образом, в вытеснении «покоя» «почтительностью» в методологии духовного совершенствования можно проследить дальнейший отход неоконфуцианства от *чань.*

Совершенствование требует усилия. Даже если конечная цель — избавиться от всякого усилия, она требует такового хотя бы на начальном этапе. Об этом однако, не говорили ни наставники *чань,* ни Чжоу Дунь-и в своей теории «покоя». Концепция же «почтительности» выводит «усилие» на передний план.

Совершенствующийся должен быть почтительным, но почтительным к чему? В трактовке этого вопроса и разошлись две школы неоконфуцианства, о которых мы будем говорить в следующих главах.

Метод совладания с чувствами

В двадцатой главе мы указывали на теорию Ван Би о том, что совершенномудрый «обладает чувствами, но не попадает в ловушку». А в «Чжуан-цзы» сказано: «У Высшего Человека сердце что зеркало: оно не влечется за вещами, не стремится к ним навстречу, вмещает все в себя — и ничего не удерживает. Вот почему такой человек способен превзойти вещи и не понести от них урона» (гл. 7). По сути, Ван Би развивал эту мысль Чжуан-цзы.

Этой же линии следует и неоконфуцианский метод совладания с чувствами. Его суть — не связывать чувства и «себя». Чэн Хао говорит: «Постоянство Неба и Земли в том, что их разум присутствует во всех вещах, хотя сами они не обладают разумом. Постоянство совершенномудрого в том, что его чувства следуют вещам, хотя сам он не имеет чувств. Поэтому, для благородного мужа нет ничего

лучше, чем быть безликим и беспристрастным и откликаться на вещи, когда они появляются. Беда человека в том, что он себялюбив и ищет выгоду. Будучи себялюбивым, он не способен спонтанно откликаться на вещи. Ища выгоду, он не может опираться на интуицию, чтобы быть естественным. Совершенномудрый радуется, когда вещь на самом деле приносит радость. Совершенномудрый гневается, когда вещь на самом деле вызывает гнев. Поэтому, радость и гнев совершенномудрого зависят не от его сердца, но от вещей» («Мин-дао вэнь цзи», или «Сочинения Мин-дао», цз. 3).

Приведенный выше пассаж — отрывок из письма Чэн Хао Чжан Цзаю, позднее названного «Письмом об утверждении природы». Безликость, беспристрастность, спонтанные действия без утилитарных целей, о которых говорит Чэн Хао, по сути тождественны пустоте и прямоте Чжоу Дунь-и. Здесь можно привести тот же фрагмент из «Мэн-цзы», о котором мы говорили при анализе учения Чжоу Дунь-и.

Согласно Чэн Хао, вполне естественно, что даже совершенномудрый порой испытывает радость или гнев. Но поскольку его разум безлик, объективен и беспристрастен, то чувства — всего лишь объективные феномены космоса, никак не связанные с «я». Когда он радуется или гневается, то соответствующие чувства вызывают внешние вещи, заставляющие либо радоваться, либо гневаться. Его разум подобен зеркалу, в котором отражается все. Тогда после исчезновения объекта исчезает и вызываемое им чувство, и совершенномудрый, даже испытывая чувства, не попадает в сети. Вернемся к уже приводившемуся примеру. Положим, человек видит, что ребенок упал в колодец. Если он последует естественному импульсу, то немедленно бросится спасать его. Если ему удастся это сделать, он возрадуется, если нет — опечалится. Но, если его поступок безличен и беспристрастен, то вместе с исполненным делом уйдут и чувства. Так он чувствует, но не попадает в сети.

Другой пример, часто использовавшийся неоконфуцианцами — рассказ о Янь Хуэе, любимом ученике Конфуция, о котором Учитель говорил: что он «не переносит свой гнев». Когда человек гневается, он часто оскорбляет других людей и разрушает вещи, не имеющие с его чувствами ничего общего. Это называется «переносить гнев».

Человек переносит свой гнев с объекта гнева на то, что таковым объектом не является. Неоконфуцианцы очень серьезно отнеслись к этим словам Конфуция и посчитали это качество его любимого ученика самым ценным. Янь Хуэй же воспринимался как совершенномудрый, в духовном отношении уступающий только Учителю. Чэн И комментирует: «Следует понять, почему Янь Хуэй не переносил свой гнев... В чистом зеркале красивая вещь выглядит красивой, а уродливая — уродливой. Однако, само зеркало не обладает ни красотой, ни уродством. Есть люди, которые, будучи оскорбленными дома, выносят гнев на улицу. Но совершенномудрый гневается только в соответствии с вещами, сам же не обладает гневом... Благородный муж повелевает вещами, низкий же человек — слуга вещей» («Унаследованные книги», цз. 18).

Итак, Янь Хуэй потому не переносил свой гнев на других, что его чувства не были связаны с «я». Какая-нибудь вещь могла вызвать чувство в его сердце, подобно тому, как какой-нибудь предмет может появиться в зеркале, но его «я» не было связано с чувством. Поэтому, переносить на другие объекты было попросту нечего. Он реагировал на вещь, вызывавшую чувство, но сам не попадал в ее сети. Он считался счастливым человеком, и потому неоконфуцианцы так восхищались им.

Поиск счастья

Мы уже говорили (гл. XX), что неоконфуцианцы пытались обрести счастье в *мин цзяо* (мораль, институты). Действительно, поиск счастья — одна из открыто заявленных целей конфуцианства. Например, Чэн Хао говорит: «Когда мы учились у Чжоу [Дунь-и], он всегда просил нас отыскать, в чем заключается счастье Чжун-ни [Конфуция] и Янь-цзы [Янь Хуэя] и в чем они находили радость» («Унаследованные книги», цз. 2а). Действительно, в «Лунь юй» немало фрагментов, говорящих о счастье Конфуция и его ученика. Среди наиболее часто приводившихся неоконфуцианцами следующие: «Учитель сказал: «С грубой пищей для еды и только водой для питья, я счастлив среди этих вещей. Чины и богатства, полученные несправедливостью, для меня — что плывущее облако"» («Лунь юй», VII, 15).

«Учитель сказал: "Воистину, ни с кем не сравните [Янь] Хуэй. Горсть риса, полная тыква с водой и жизн~ в грязном переулке — другие нашли бы все это невыно симым, но Хуэй неизменно радуется. Воистину, ни с кем не сравнится Хуэй"» (там же, VI, 9).

В еще одним пассаже говорится о том, как однажды Конфуций, сидя с несколькими учениками, просил каждого из них высказать свои желания. Один ответил, что хотел бы быть военным министром в каком-нибудь государстве, другой хотел бы стать министром финансов, третий — знатоком ритуалов. Четвертый же, по имени Цзэн Дянь, не слушал, о чем говорили другие, и продолжал перебирать струны лютни. Когда все высказались, Конфуций обратился к нему. Ученик ответил: «[Я хотел бы] в последний месяц весны, когда весна в расцвете, вместе с пятью-шестью мужчинами и шестью-семью мальчиками пойти к реке И и искупаться, наслаждаясь ветром и моля о дожде, и вернуться домой с песнями». Тогда Конфуций сказал: «Я иду с Дянем».

Комментируя первые два фрагмента, Чэн И, говорит,\ что наслаждаться грубым рисом и водой как таковыми нельзя. Смысл же в том, что Конфуций и Янь Хуэй оставались счастливыми, даже употребляя такую простую пищу («Чэн-ши цзин шо», или «Разъяснение канонов братьев Чэн», цз. 6). Замечание само по себе правильное, но остается вопрос: что же составляет счастье?

Однажды, какой-то человек спросил Чэн И: «Как мог Янь Хуэй оставаться счастливым?» Чэн И сказал: «Чему радовался Янь Хуэй?» «Он наслаждался Дао». На что Чэн И ответил: «Если Янь Хуэй наслаждался Дао, он не был Янь Хуэем» («Эр Чэн вай шу», или «Внешнее собрание братьев Чэн», цз. 7). Эти слова Чэн И очень напоминают речи чаньских наставников, поэтому Чжу Си, редактировавший «Унаследованные книги» братьев Чэн, не включил их туда, но поместил во второстепенное сочинение, известное как «Внешнее собрание». Тем не менее, эти слова не лишены смысла. Счастье совершенномудрого — естественное следствие его умонастроения, которое Чжоу Дунь-и описывает как «пустоту в покое и прямоту в движении», а Чэн Хао — как «безликое, беспристрастное и спонтанно откликающееся на вещи». Он не наслаждается *Дао,* он просто наслаждается тем, что он есть.

Позиция неоконфуцианцев обретает ясность в интерпретации третьего фрагмента; Чжу Си так комментирует его: «Учение Цзэн Дяня достигло полного устранения желаний и раскрытия Небесного принципа в его всеприсутствии, ибо он проникает везде без малейшего недостатка. Поэтому, в движении и покое он был простым и непринужденным. Если говорить о его устремлениях, то он опирался на существующее [в обществе и космосе] и радовался обычному ходу вещей. Он ничуть не желал жить согласно [взглядам] других, но жил согласно себе самому. Разум его был столь обширен, что следовал в едином потоке с превращениями Неба, Земли и мириада вещей. Этот непостижимый смысл можно смутно увидеть, но нельзя выразить словами. Трое других обращали внимание лишь на поверхностное, они не могут сравниться с Цзэн Дянем. Поэтому Учитель вздохнул и глубоко одобрил его» («Лунь юй цзи чжу», или «Комментарии к "Лунь юю"», цз. 6).

Напомним, что основное качество мироощущения *фэн лю,* о котором мы говорили, — выходить за пределы различения вещей и жить в согласии с самим собой, а не с другими. В интерпретации Чжу Си Цзэн Дянь предстает именно таким человеком. Он был счастлив, ибо был *фэн лю.* В истолковании Чжу Си выявляется и романтическое начало в неоконфуцианстве. Оно пыталось искать счастья в *мин цзяо,* но, в то же время, было убеждено, что *мин цзяо* — это не противоположность *цзы жань* (естественности), а скорее, ее развитие. Неоконфуцианцы утверждали, что то же говорили Конфуций и Мэн-цзы.

Преуспели ли неоконфуцианцы в воплощении этой идеи? Да, и это можно увидеть в двух следующих стихотворениях, принадлежащих Шао Юну и Чэн Хао. Шао Юн был очень счастливым человеком, Чэн Хао считал его образцом *фэн лю.* Свое жилище он называл «Ань лэ во», или «Счастливое гнездо», а себя — «учителем счастья». Стихотворение же называется «Песня о счастье»:

Имя учителя счастья неизвестно.
Тридцать лет он живет на берегу реки Ло.
Чувства его — как у ветра и луны;
Дух его — как у реки и озера.
[Для него нет различий]
Между низким положением и знатностью,
Между бедностью и богатством.
Он не движется вслед за вещами и не препятствует им.

Нет у него ни ограничений, ни запретов.
В бедности он, но не печалится.
Он пьет вино, но никогда не бывает пьян.
Весны Поднебесной он собирает у себя.
У него есть маленький пруд, чтобы читать у него стихи.
Есть маленькое окно, под которым можно спать;
Есть маленькая повозка, чтобы отвлекать сердце,
И большая кисть, чтобы наслаждаться своей волей.
Иногда он носит шляпу от солнца;
Иногда он носит рубашку без рукавов;
Иногда он сидит в роще, иногда идет по берегу реки.
Он радуется, видя добрых людей;
Он радуется, слыша о добрых делах;
Он радуется, говоря добрые слова;
Он радуется, следуя доброй воле.
Он не льстит чаньским наставникам;
Он не хвалит магов и чародеев.
Он не покидает своего двора,
При этом он един с Небом и Землей.
Великая армия не покорит его,
Большие богатства не соблазнят его.
Так он был счастливым,
Целых шестьдесят пять лет.

А вот стихотворение Чэн Хао «Осенние дни»:

В поздние годы нет ничего
Что не было бы легким и простым;
Каждое утро в восточном окне сияет солнце,
Когда я просыпаюсь.
Все вещи следуют своим путем,
Как я спокойно созерцаю.
Радостью каждого времени года
Я наслаждаюсь с другими.
Там, за пределами Неба, Земли и всех форм
Всепроникающее Дао.
Ветры и облака вокруг меня изменяются,
Мысли мои среди них.
Богатства и ранги не загрязняют меня;
Ни бедность, ни мрак — не помеха счастью
Такой человек — воистину велик!

Величие этих людей в том, что их нельзя покорить. Они Образцовы не в обычном смысле. Они исполнены величия *фэн лю.*

Некоторые неоконфуцианцы критиковали Шао Юна за то, что он слишком подробно описал свое счастье. Чэн Хао удалось избежать такой критики. В любом случае, мы находим здесь наилучшее сочетание китайского романтизма *(фэн лю)* и классицизма *(мин цзяо).*

Глава XXV

Неоконфуцианство: «школа платоновских идей»

Чжу СИ родился лишь двадцать два года спустя после смерти Чэн И (1033—1108), на территории нынешней провинции Фуцзянь. За эти двадцать лет в стране произошли огромные политические перемены. Сунская династия, славная своей культурой, в военном отношении уступала своим предшественницам — Хань и Тан. Ей постоянно угрожали «варвары» севера и северо-запада. Когда чжурчжэни, северо-восточное тунгусское племя, захватили столицу империи Кайфэн, это стало настоящей катастрофой. В 1127 году столица была перенесена к югу от Янцзы, в Ханчжоу. Перенос столицы ознаменовал собой разделение эпохи правления сунской династии на два периода: Северная Сун (960-1126) и Южная Сун (1127-1279).*

Место Чжу Си в китайской истории

Чжу Си, известного как Чжу-цзы, или Учитель Чжу, отличали тонкость аргументации, ясность мышления, широкие познания и невероятная литературная плодовитость. Одни его «Записи высказываний» насчитывают 140 цзюаней. Философская система школы Чэн-Чжу, называемая также школой «ли сюэ», или «учения о принципе», достигает в учении Чжу Си своей кульминации. Хотя превосходство ее порой ставилось под сомнение, особенно школой Лу-Вана и некоторыми учеными цинской династии, она оставалась самой влиятельной единой системой философии вплоть до появления в Китае западной философии уже в XX веке.

Главенство официальной идеологии утверждалось китайскими династиями через экзаменационную систему. Те, кто участвовал в государственных экзаменах на должность, должны были писать сочинение на заданную тему

Чжурчжэни — предки маньчжуров. Их государство называлось империей Цзинь (Золотой) — *прим. ред.*

на основе конфуцианских канонов и «рекомендованных» комментариев к ним. Мы говорили, что одним из важнейших актов танского императора Тай-цзуна стало как раз создание официальной версии истолкования канонов и определение их «правильного смысла». Выдающийся государственный деятель и реформатор сунской династии Ван Ань-ши (1021—1086) подготовил «новое толкование» некоторых канонов, и в 1075 году император Шэнь-цзун издал указ о признании его нормативным. Однако, этот указ был отменен, когда к власти пришли противники Ван Ань-ши.

Неоконфуцианцы считали самыми важными текстами «Лунь юй», «Мэн-цзы», «Чжун юн» и «Да сюэ». Они были сведены воедино под общим названием «Четверокнижие». Чжу Си написал к нему комментарий и считал его своим главным сочинением. Рассказывают, что еще за день до своей смерти он работал над исправлением этого комментария. Им также были написаны толкования к «Книге перемен» и «Книге песен». В 1313 году император сменившей Сун монгольской династии Юань Жэнь-цзун своим указом утвердил «Четверокнижие» основной программой государственных экзаменов, а комментарии Чжу Си повелел считать нормативными и официальными. Такую же государственную поддержку получили и другие сочинения Чжу Си; впредь экзаменующиеся должны были интерпретировать классические тексты в духе Чжу Си, если, конечно, они хотели сдать экзамены успешно. Эта практика продолжалась и при династиях Мин и Цин вплоть до 1905 года, когда правительство отменило старую экзаменационную систему и попыталось создать новую систему образования.

Одной из главных причин, по которой конфуцианство стало первым учением еще при Хань, явилось успешное сочетание в нем спекулятивной мысли и учености. А учение Чжу Си представляет собой выдающийся образец такого синтеза. Широкие познания сделали его заметным ученым, а глубокое видение и ясное мышление — блестящим философом. Не случайно он был доминирующей в китайской мысли фигурой в течение нескольких столетий.

Ли, или Принцип

В последней главе мы говорили о концепции *ли* Чэн И. У Чжу Си она становится более ясной. «То, что *син*

шан, за пределами форм, и не имеет не только формы, но и тени — это *ли.* То, что *син ся,* или в пределах форм, и обладает чувствами и обликом — это вещи» («Чжу-цзы юй лэй», цз. 95). Вещь представляет собой конкретный случай *ли.* Пока не будет такого-то *ли,* не будет и такой-то вещи. Чжу Си говорит: «Когда какое-то дело исполнено, в этом есть какое-то *ли».*

«Ли есть у всего, естественного ли или искусственного. В «Юй лэй» сказано: «(Вопрос:) "Как могут иссушенные и безжизненные вещи также обладать природой?" (Ответ:) «Все они обладают *ли* с первого момента существования. Поэтому и говорится, что в космосе нет ни единой вещи, которая бы не имела природы». Поднявшись по ступенькам, учитель [Чжу Си] продолжил: «Для кирпичей этих ступеней есть *ли* кирпичей. А сев на стул, сказал: "Для бамбукового стула есть *ли* бамбукового стула. Можно говорить, что иссушенные вещи безжизненны, но и среди них нет ни одной, которая не обладала бы *ли"»* (цз. 4).

«(Вопрос:) "Обладают ли *ли* лишенные чувств вещи?" (Ответ:) "Они наиболее определенно обладают *ли".* Например, лодка может двигаться только по воде, а повозка — только по земле» (там же). «(Вопрос:) "Есть ли *ли* в иссушенных и безжизненных вещах?" (Ответ:) "Раз есть вещь, то есть и ее *ли.* Небо не порождало кисти — человек взял длинные и мягкие волоски и сделал ее — но раз есть кисть, то есть и ее *ли".» Ли,* заключенный в кисти для письма — природа этой кисти. То же касается и всех типов вещей в космосе: у каждого типа есть свой *ли,* так что вне зависимости от того, существуют вещи какого-то типа или нет, *ли* этого типа составляет их природу. *Ли* делает их такими, какие они есть. Так, согласно учению школы Чэн-Чжу, хотя не все категории объектов обладают сознанием, то есть чувствами, все они обладают своей особенной природой, то есть *ли.*

Ли вещей существуют еще до самих конкретных вещей. Отвечая Лю Шу-вэню, Чжу Си пишет: *«Ли* есть даже если нет вещей. В этом случае есть только определенные *ли,* но нет определенных вещей» («Чжу Вэнь-гун вэнь Цзи», или «Сочинение Чжу Си», цз. 46). Например, еще до того, как люди создали лодки и повозки, уже существовали *ли* лодок и повозок. Тогда, «изобретение» лодок и повозок есть не что иное, как открытие соответствующих

ли и строительство вещей по их образцу. *Ли* существуют еще до формирования физического космоса. В «Юй лэй» сказано: «(Вопрос:) "До рождения Неба и Земли существовали ли все вещи последующих времен?" (Ответ:) "Тогда были только *ли*"» (цз. 1). *Ли* есть всегда, они — вечны.

Тай-цзи, или Великий Предел

У каждой вещи есть свое *ли,* делающее ее такой, какая она есть. *Ли* — это *щи* данной вещи, ее предельный стандарт. (Изначально слово *цзи* обозначало конек крыши. У конфуцианцев *щи* получает значение высшего идеального прототипа вещей). У космоса должен быть предельный стандарт, высший и всеохватывающий. Он охватывает все множество *ли* вещей и является их высшей совокупностью. Поэтому он называется *Тай-цзи,* Великий Предел. «Все имеет свой предел, предельное *ли. Ли,* которое охватывает Небо, Землю и мириады вещей — это Великий Предел» («Юй лэй», цз. 94).

Чжу Си также говорит: «Великий Предел выше всего, вне него не может быть ничего. Превосходящий все, он самый возвышенный, самый непостижимый, самый сокрытый. Лянь-си, [Чжоу Дунь-и] боясь, что Великий Предел сочтут имеющим телесную форму, говорил: "Беспредельное, и Великий Предел". Это значит, что достигающий предела *ли* покоится в отсутствии» («Чжу-цзы цюань шу», или «Полное собрание учителя Чжу», цз. 49). Очевидно, что в системе Чжу Си Великий Предел занимает место, сравнимое с местом идеи Блага у Платона или Перводвигателя у Аристотеля.

Однако, один момент придает Великому Пределу большую мистичность в сравнении с Платоном и Аристотелем. Согласно Чжу Си, Великий Предел — это не только совокупность всех *ли* вселенной, он одновременно имманентно присутствует в индивидуальных воплощениях всех категорий вещей. Каждая отдельная вещь несет в себе *ли* соответствующей категории, но в ней также присутствует и Великий Предел во всей своей полноте. Если говорить о Небе и Земле, то Великий Предел заключен в Небе и Земле. «Если говорить о мириаде вещей, то в каждой из них есть Великий Предел» («Юй лэй», цз. 1).

Но, если так, разве Великий Предел не утрачивает своего единства? Нет, отвечает Чжу Си. «Великий Предел один, он присутствует во всех конкретных вещах. Каждая получает его во всей его полноте и нераздельности. Он подобен луне, которая одна. Отражаясь в реках и озерах, она рассеивается и видна повсюду, однако нельзя сказать, что луна разделяется» (там же).

В философии Платона есть одна проблема: как объяснить взаимоотношение между умопостигаемым и чувственным мирами и между одним и многим. С этой же трудностью сталкивается и Чжу Си. Он использует часто приводившуюся буддистами метафору «луна отражается в мириаде вод». Вопрос же о том, как *ли* целого класса вещей связан с индивидуальными вещами этого класса, и не «разделяет» ли это взаимоотношение *ли,* попросту не поднимается. Думается, если бы он возник, Чжу Си ответил бы на него той же метафорой.

Ци — материя

Если бы ничего, кроме *ли,* не существовало, то был бы лишь мир «за пределами форм». Наличие же нашего физического мира становится возможным потому, что есть *ци,* на которую накладываются образы *ли.* Чжу Си говорит: «Между Небом и Землей есть *ли* и есть *ци. Ли* — это Дао того, что "за пределами форм", основа порождения вещей. *Ци* — это вещественность [буквально — инструмент] того, что "в пределах форм", средство порождения вещей. Люди и вещи, рождаясь, получают *ли,* чтобы обладать своей собственной природой. Они получают *ци,* чтобы иметь телесную форму» («Ответ Хуан Дао-фу», «Сочинения», цз. 58).

«Полагаю, что *ци* в своем движении зависит от *ли.* Поэтому, когда *ци* скапливается, в ней присутствует и *ли. Ци* обладает способностью сгущаться и тем самым образовывать вещи, у *ли* же нет воления или плана, и созидательной силы... *Ли* — это всего лишь чистый, пустой и обширный мир, без форм и следов; он не может ничего создавать. Но *ци* обладает способностью возбуждаться и сгущаться и тем самым порождать вещи. Но при этом, где бы ни была *ци,* в ней заключено и *ли*» («Юй лэй», Цз. 1). Здесь Чжу Си говорит то, что должен был сказать

Чжан Цзай. Любая конкретная вещь — это сгущение *цим* но в то же самое время она принадлежит к какой-то категории объектов. Поэтому, сгущение *ци* происходит не произвольно, но в соответствии с *ли* этой категории объектов. Где бы ни сгущалась *ци,* в ней всегда имманентно присутствует и *ли.*

И сам Чжу Си, и его ученики много говорили об относительной «первичности» *ли* и *ци.* В одном случае он утверждает: «До того, как существуют отдельные случаи, существует *ли.* Например, еще прежде существования правителя и подданного существует *ли* отношения правителя и подданного. Прежде существования отца и сына существует *ли* отношения отца и сына» («Юй лэй», цз. 95). Очевидно, что *ли* первичен по отношению к индивидуальным явлениям физического мира. Но первичен ли *ли* в целом по отношению к *ци?* Чжу Си говорит: *«Ли* неотделимо от *ци.* Тем не менее, *ли* — это то, что "за пределами форм", а *ци* — то, что "в пределах форм". Поэтому, если говорить о том, что "за пределами форм" и "в пределах форм", как может быть "раньше" или "позже"?» («Юй лэй», цз. 1).

Вот еще один пример: «(Вопрос:) "Когда есть *ли,* есть и *ци.* Так же о них нельзя сказать "раньше" и "позже"?" (Ответ:) "Если говорить о том, что "раньше", то это — *ли.* Но нельзя сказать, что если сегодня есть *ли,* то завтра будет *ци.* Однако, должно быть "раньше" и "позже"» (там же). Как мы видим, Чжу Си принимал за данное, что «нет *ли* без *ци* и нет *ци* без *ли».* Нет времени, когда бы не было *ци.* А раз *ли* вечно, абсурдно говорить, что оно имеет начало. Поэтому, вопрос о первичности *ли* или *ци* бессмысленен. Однако, говорить о начале *ци* — это фактическая ошибка, а говорить о начале *ли* — логическая. В этом смысле говорить о первичности и вторичности *ли* и *ци* не является неправильным.

Еще один вопрос: из *ли* и *ци* что является так называемым «Перводвигателем» Платона и Аристотеля? *Ли* таковым быть не может, ибо «лишено воления и плана, и не обладает созидательной силой». Но если само по себе *ли* не движется, то в «чистом, пустом и обширном мире *ли* все-таки есть *ли* движения и покоя». *Ли* движения не движется, а *ли* покоя не покоится, но, «получая» их, *ци* начинает двигаться или покоиться. Движущаяся *ци* называется *ян,* а покоящаяся — *инь.* Так, согласно Чжу Си, порождаются два противоположных первоначала китайской космологии. «Когда *ян* движется, а *инь* — покоится, Великий Предел не движется и не покоится. Но есть *ли* движения и покоя. *Ли* невидимы, и проявляются только в движении *ян* и покое *инь. Ли* пребывает в *инь-ян* подобно тому, как человек сидит на лошади» («Юй лэй», цз. 94). Великий Предел, подобно Перводвигателю Аристотеля, сам не движется, но при этом движет всем.

Взаимодействие *инь* и *ян* порождает пять элементов, а они, в свою очередь — физический космос. Космологическая концепция Чжу Си во многом повторяет идеи Чжоу Дунь-и и Шао Юна.

Природа и сознание

Итак, из вышеизложенного следует, что когда вещь рождается, в ней присутствует *ли,* делающее ее такой, какая она есть и конституирующее ее природу. Человек, подобно другим вещам, является конкретной индивидуальностью конкретного мира. Тогда то, что мы называем «человеческой природой» — это присутствующий в каждом из нас *«ли* человечности». Чжу Си принимает положение Чэн И, что «природа есть *ли».* В данном случае имеется в виду не всеобщая форма *ли,* а *ли,* присутствующее в индивиде. Это объясняет достаточно парадоксальное высказывание Чэн Хао: «Когда о природе что-то сказано, она перестает быть природой». В данном случае говорится об индивидуализированном *ли,* а не о всеобщем *ли.*

Человек, чтобы существовать, должен быть воплощением *ци. Ли* для всех людей одно, а *ци* делает людей разными. Чжу Си говорит: «Где есть *ли,* там есть и *ци.* Получающие *ци* во всей ее чистоте становятся совершенномудрыми и достойными, а природа в них подобна жемчужине в чистой холодной воде. Получающие замутненную *ци* становятся глупцами и невеждами, природа в них подобна жемчужине в грязной воде» («Юй лэй», цз. 4). Каждый получает что-то от *ли* и от *ци,* и это Чжу Си называет «врожденными способностями».

Такова концепция происхождения зла. Платон утверждал, что человек, для того, чтобы обрести реальность,

должен «воплотиться» в материи, которая опутывает е: и уводит от идеала. Каждый отдельный круг, например, может быть круглым лишь относительно, а не абсолютно. В этом ирония нашего мира, и человек — не исключение. Чжу Си говорит: «Все зависит от врожденной *ци*. *Ли* неизменно "добро", но, раз это *ли,* как оно может быть злым? Так называемое "зло" зависит от *ци*. Учение Мэн-цзы исчерпывающе говорит, что природа добра. Если так, то он говорит о самой природе, но не о *ци,* и здесь есть незавершенность. Братья Чэн добавляют к этому учение о качестве *ци,* и тогда мы получаем полное и всестороннее объяснение» («Чжу-цзы цюань шу», цз. 43).

«Качество *ци»* — это природа в ее действительном воплощении в конкретном субъекте. Она стремится к идеалу, но, как сказал бы Платон, не достигает его. *Ли* в его изначальной, универсальной форме Чжу Си, прибегая к различению, называет «природой Неба и Земли». Это различение было проведено Чжан Цзаем, ему же следовали Чэн И и Чжу Си. Они полагали, что такой подход позволяет снять давний вопрос о том, добра или зла человеческая природа.

Природа в системе Чжу Си отлична от сознания. В «Юй лэй» сказано: «(Вопрос:) "Духовная способность — это сознание или природа?" (Ответ:) "Духовная способность — это сознание, а не природа. Природа — не что иное, как *ли"»* (цз. 5). «(Вопрос:) "Знание и интуиция — от духовной способности сознания или от действия *ци?"* (Ответ:) «Не полностью от *ци*. Вначале есть *ли* знания и интуиции. Однако, само *ли* не знает и интуирует. *Ци* собирается и образует телесные формы, *ли* соединяется с *ци,* и тогда появляются знание и интуиция. Это подобно пламени свечи: в ней много жира, поэтому света так много"» (там же).

Сознание, как и все прочие вещи, есть соединение *ли* и *ци*. Различие между сознанием и природой в том, что первое — конкретно, а вторая — абстрактна. Сознание действует, то есть сознает и чувствует, природа же не может этого делать. Но, раз в нашем сознании такое происходит, мы можем заключить, что в нашей природе есть соответствующее *ли*. Чжу Си говорит: «Обсуждая природу, первым делом важно узнать, что она собой представляет. Лучше всего сказал об этом Чэн-цзы: "Природа

_ это *ли»*. Если мы считаем ее *ли,* то она непременно лишена телесных форм и свойств. Она — не что иное, как принцип. Принципы гуманности, справедливости, благопристойности и мудрости в человеке принадлежат природе. Они — лишь принципы. Благодаря им мы способны на сострадание, на чувство стыда за неправильные поступки, на вежливость и на умение отличать правильное от неправильного. Возьмем для примера природу лекарств: у некоторых холодные, а у некоторых горячие свойства. Но в самих лекарствах нельзя увидеть форму этих свойств. Лишь по тому, что следует за приемом лекарств, мы можем судить о них, и это составляет их природу» («Юй лэй», цз. 4).

Мэн-цзы утверждал, что в человеческой природе есть четыре «постоянства» — четыре добродетели, которые проявляют себя как «четыре начала». Чжу Си дает этой, преимущественно психологической, теории Мэн-цзы метафизическое обоснование. Согласно Чжу Си, четыре постоянства — это и есть *ли,* природа, а четыре начала — это деятельность сознания. Мы не можем знать абстрактное иначе, чем через конкретное. Мы не можем знать природу иначе, чем через сознание. Как мы увидим в следующей главе, школа Лу-Вана полагала, что сознание — это и есть природа. В этом одно из главных отличий двух школ.

Политическая философия

Если у каждого класса вещей в мире есть *ли,* то тогда и у государства как организации, вполне конкретно существующей, должно быть *ли* «государственности», или управления. Если государство организовано и управляется в соответствии с этим *ли,* оно будет стабильным и процветающим, если же нет — то оно будет в хаосе. Чжу Си утверждал, что такой *ли* — это принцип управления, которому следовали и учили совершенномудрые правители древности. Однако, он не есть нечто субъективное. Он вечен, вне зависимости от того, следует ему и обучают ли ему, или же нет. По этому поводу Чжу Си дискутирует со своим другом Чэнь Ляном (1143—1194), придерживавшимся иной точки зрения: «Вот уже тысячу пятьсот лет Дао [принцип управления] переданное Яо, Шунем... и Кон-

фуцием, не осуществлялось в мире ни единого дня. Но если говорить о постоянстве *Дао,* оно вечно за пределами того, что люди могут предположить. Оно такое, какое есть, оно вечно и неуничтожимо. Хотя тысячу пятьсот лет люди нарушали его, оно не может исчезнуть» («Ответ Чэнь Ляну», «Собрание сочинений», цз. 36). «*Дао,* — добавляет Чжу Си, — не перестает быть. То, что перестает быть — это человеческое» (там же).

На самом же деле, не только совершенномудрые правители древности управляли государством в соответствии с Дао, но и все, кто достиг успеха на политическом поприще, в той или иной степени следовали ему, пусть даже бессознательно или частично. Чжу Си говорит: «Я полагаю, что этот *ли* [принцип управления] в прошлом и настоящем один и тот же. Те, кто следуют ему, преуспевают; кто нарушают его, терпят неудачу. Не только древние совершенномудрые осуществляли его, но и среди выдающихся людей нынешних времен никто не может достичь успеха, не следуя этому принципу. Здесь, однако, есть различие. Древние совершенномудрые, осуществляя основное наилучшим способом, могли придерживаться "золотой середины", а потому все свершаемое ими было преисполнено добра от начала до конца. Так называемые выдающиеся люди нашего времени никогда не следовали таким путем и действовали лишь из эгоистических желаний. Те из них, кто был талантлив, достигали кажущегося согласия [с *ли],* добиваясь успеха лишь в той степени, в какой следовали ему. Все так называемые выдающиеся люди схожи в одном: то, что они свершают, не может полностью соответствовать *ли,* а потому не есть совершенное благо» (там же).

Возьмем, к примеру, строительство дома. Дом должен быть построен в соответствии с принципами архитектуры Эти принципы вечны, даже если в физическом мире не построено ни одного дома. Великий архитектор тот, кто полностью осознает эти принципы и в соответствии с ними делает проект. Например, дом, который он строит, должен быть прочным и надежным. Этим же принципам должны следовать не только великие архитекторы, но и все те, кто хочет построить дом. Непрофессиональные архитекторы могут следовать этим принципам интуитивно или основываясь на опыте, даже не понимая или не зная самих

принципов. Поэтому, построенные ими дома не могут полностью отвечать архитектурным принципам и потому не могут быть наилучшими. Таково же и отличие правления совершенномудрых древности от так называемых «выдающихся людей».

Мэн-цзы говорил, что есть два типа правления — правление вана (царя) и правление *ба,* или гегемона. Теория Чжу Си, высказанная в ответе Чэнь Ляну, развивает идеи Мэн-цзы. Чжу Си и неоконфуцианцы считали, что правление всех династий, начиная с Хань и Тан, было царствованием *ба,* ибо императоры правили, основываясь на своих собственных интересах, а не на интересах народа. И здесь, как мы видим, Чжу Си дает метафизическое обоснование теории Мэн-цзы, изначально лишь политической.

Метод духовного совершенствования

Большинство китайских мыслителей могли бы разделить идею Платона о том, что совершенное государство невозможно, «пока философ не станет правителем или правитель — философом». В своем «Государстве» Платон много говорит об образовании философа, которому суждено стать правителем. Чжу Си, как мы видели, тоже рассуждает о том, что совершенномудрые древности наилучшим путем совершенствовалить в фундаментальном. В чем же их метод? Чжу Си полагал, что в каждом человеке, как, впрочем, и во всем, присутствует Великий Предел во всей своей полноте. Поскольку Великий Предел — это тотальность всех *ли,* последние также присутствуют в нас, но, из-за нашего физического воплощения, проявлены не полностью. Великий Предел в нас самих подобен жемчужине в мутной воде. Мы должны сделать эту жемчужину видимой. Чжу Си выдвигает тот же метод, что и Чэн И, говоривший о двойственности пути: «доведение знания до конца через постижение сущности вещей» и «почтительность сознания».

Этот метод высказан еще в «Да сюэ», тексте, который неоконфуцианцы считали «вратами проникновения в добродетель начинающего». Как мы видели в главе XVI, предлагаемый «Да сюэ» путь самосовершенствования начинается с «доведения знания до конца» и «постижения

сущности вещей». Согласно учению школы Чэн-Чжу, цель «постижения сущности вещей» — расширить знания о вечных *ли.*

Почему же этот путь начинается с постижения не вещей, а *ли?* «"Великое учение" говорит о постижении вещей, а не о постижении *ли,* ибо постижение *ли* подобно карабканью в пустоте, в которой не за что зацепиться. Когда же оно просто говорит о "постижении вещей", это указывает, что следует искать *Дао* того, что "за пределами форм" посредством того, что "в пределах форм"» («Полное собрание», цз. 46). Другими словами, принципы абстрактны, а вещи — конкретны. Мы постигаем абстрактное через конкретное. То, что в итоге мы узнаем, лежит в вечном мире и в нашей собственной природе. Чем больше мы познаем *ли,* тем более наша природа, обычно сокрытая, открывается нам.

Чжу Си говорит: «Нет человеческого сознания, [полностью] лишенного знания; нет в Поднебесной вещей, не имеющих *ли.* Но поскольку постижение *ли* не исчерпано, это знание не полно. Поэтому первое наставление "Великого учения" гласит, что обучающийся должен, посредством постигнутых им *ли,* идти дальше, чтобы исчерпать знание о конкретных вещах, тем самым расширяя свои знания до предела. Перед тем, кто долго прикладывает к этому все силы, в одно утро откроется полное понимание. Тогда откроются все свойства вещей, внешние и внутренние, изысканные и грубые, а вся полнота и движение сознания преисполнятся просветления» («Комментарий к "Великому учению"», цз. 5). Как мы видим, здесь вновь появляется концепция внезапного просветления.

Казалось бы, этого уже достаточно, зачем же еще «почтительность сознания»? Однако, без такой почтительности постижение сущности вещей окажется лишь своеобразным духовным упражнением и не приведет к желаемой цели — внезапному просветлению. Постигая вещи, мы должны помнить о нашем предназначении — проявить свою собственную природу и очистить жемчужину, дабы она могла засиять. Чтобы быть просветленным, следует постоянно думать о просветлении. Такова функция «почтительности сознания».

Метод духовного совершенствования Чжу Си очень похож на метод Платона, а его теория, что в нашей

природе содержатся *ли* всех вещей — на платоновскую концепцию знания как припоминания. Платон говорил, что «мы получаем знание прежде рождения всех сущностей» («Федон» 75) Поскольку знание — это припоминание, тот, кто «научился видеть прекрасное в правильном свете и послевательности», может «внезапно постичь природу божественной красоты» («Пир», 211). И это тоже форма внезапного просветления.

Глава XXVI

Неоконфуцианство: школа «учение о сердце — сознании»

Как мы помним, у истоков школы Лу-Вана, или «синь сюэ», «учение о сердце — сознании», стоял Чэн Хао. Затем его идеи развивал Лу Цзю-юань, а завершил - Ван Шоу-жэнь (Ван Ян-мин). Лу Цзю-юань родился в провинции Цзянси. Он и Чжу Си были друзьями, несмотря на то, что оба придерживались весьма различных философских взглядов. Их устные и письменные дискуссии по основным философским проблемам вызывали в то время огромный интерес.

Концепция сознания Лу Цзю-юаня

И Лу Цзю-юань, и Ван Шоу-жэнь утверждали, что убедились в истинности своих идей, достигнув внезапного просветления. Рассказывают, что однажды Лу читал древнюю книгу и столкнулся с двумя иероглифами — *юй* и *чжоу**. Комментатор отметил: «"То, что составляет четыре направления компаса вместе с тем, что наверху и внизу, называется *юй*. То, что составляет прошлое, настоящее и будущее, называется *чжоу"*. Тогда Лу Цзю-юань внезапно достиг просветления и сказал: "Все дела, свершающиеся в космосе, свершаются во мне самом; все, что свершается во мне самом, суть все дела космоса"» («Лу Сян-шань цюань цзи», или «Полное собрание Лу Сян-шаня», цз. 33). По другому случаю он заявил: «Космос — это мое сознание, а мое сознание — это космос» (там же, цз. 36).

Если Чжу Си повторяет слова Чэн И, что «природа есть *ли»,* то Лу Цзю-юань говорит, что «сознание есть *ли»* (там же, цз. 12). Эти два высказывания различаются всего лишь одним словом, но именно в нем проявляется фундаментальное расхождение двух школ. Как мы видели,

Юй чжоу по-китайски — космос, вселенная — *прим. ред.*

в системе Чжу Си сознание воспринимается как конкретне воплощение *ли* в *ци,* поэтому оно не является тем же амым что и абстрактное *ли.* Чжу Си мог лишь сказать, что природа есть *ли,* но не то, что сознание есть *ли.* Но в системе Лу Цзю-юаня само сознание является природой. Он полагает, что предустановленное различие природы и сознания — не более, чем вербальное. О таких вербальных различиях он говорит: «Нынешние ученые лишь разъясняют слова. Например, "чувство", "природа", "сознание", "способности" — все эти слова обозначают одно. Лишь по случайности единое называется по-разному» (там же, цз. 35).

Однако, для Чжу Си различие между природой и сознанием было далеко от просто вербального, ибо для него оно существовало и в действительности. Однако саму эту действительность он и Лу Цзю-юань видели по-разному. Если для Чжу Си реальность состояла из двух миров, абстрактного и конкретного, то для Лу Цзю-юаня существовал лишь один мир — сознание.

Однако, Лу Цзю-юань лишь намечает создание системы «мира как сознания». Свое же завершение она обретает в сочинениях Ван Шоу-жэня.

Концепция вселенной Ван Шоу-жэня

Ван Шоу-жэнь (1472—1528), известный как Ван Ян-мин*, был уроженцем провинции Чжэцзян. Он прославился не только на философском поприще, но и как способный и высоконравственный государственный деятель. В ранние годы он был пылким приверженцем школы Чэн-Чжу и, желая осуществить на практике учение Чжу Си, однажды начал постигать «принцип», или *ли,* бамбука. В течение семи дней и ночей он концентрировал сознание на бамбуке, но так ничего и не открыл. Наконец, в отчаянии он был вынужден отказаться от своей попытки. Впоследствии, когда он был временно отправлен в ссылку из-за дворцовых интриг и жил среди унылых гор юго-западного Китая, в одну из ночей он вдруг достиг просветления. Он осознал основную идею «Великого учения», и реинтерп-

О философии Ван Ян-мина см. исчерпывающее исследование: Кобзев А.И. Ван Ян-мин и классическая китайская философия. М., 1983.

ретировал текст. Так он завершил и систематизировал взгляды школы «учения о сознании».

В «Чуань си лу», или «Записях преподанного и воспринятого», собрании высказываний Ван Шоу-жэня, сделанном одним из его учеников, говорится: «Когда учитель отдыхал в Наньчжэне, один из друзей, указывая на цветы и деревья на скале, сказал: "Вы говорите, что в Поднебесной нет ничего за пределами сознания. Какое же отношение к моему сознанию имеют вот эти горные цветы и деревья, которые сами по себе цветут и опадают?" Учитель ответил: "Когда не смотришь на цветы, они и твое сознание в безмятежности. Когда видим их, цвет их сразу же проясняется. Теперь ты знаешь, что эти цветы не вне твоего сознания"» (цз. 3).

В другом тексте сказано: «Учитель спросил: "Между Небом и Землей что является сознанием Неба и Земли?" Ученик ответил: "Я часто слышал, что человек — это сознание Неба и Земли". "А что в человеке называется его сознанием?" "Всего лишь свет духовности." "Из этого мы узнаем, что между Небом и Землей есть лишь этот свет духовности. Но человек, вследствие своей телесной формы, отделил себя от целого. Свет моей духовности правит Небом и Землей, духами и вещами... Если Небо, Земля, духи и вещи отделены от света моей духовности, они перестают существовать. А если свет моей духовности отделен от них, он тоже перестает существовать. На самом деле они — единое тело, как же они могут быть отделены?"» (цз. 3).

Итак, по концепции Ван Шоу-жэня, космос -— это духовное целое, в котором только один мир — конкретный и актуальный, переживаемый нами самими. В нем нет места какому-то другому миру абстрактных принципов, о котором так много говорил Чжу Си.

Ван Шоу-жэнь также утверждает, что сознание есть *ли:* «Сознание — это *ли.* Как же в Поднебесной могут быть дела и принципы вне сознания?» (цз. 1). «Сущность сознания — это природа, а природа есть *ли.* Поэтому, раз есть сознание сыновей почтительности, то есть и *ли* сыновней почтительности. Если бы не было такого сознания, то не было бы и *ли.* Если есть сознание верности правителю, то есть и *ли* верности. Если бы не было такого сознания, то не было бы и *ли.* Как может быть *ли* вне

моего сознания?» (там же, цз. 2). В этом пассаже различие взглядов Чжу Си и Ван Шоу-жэня и представляемых ими школ становится еще более отчетливым. Если у Чжу Си сознание любви к родителям возможно только потому, что есть *ли* сыновней почтительности, а сознание верности — потому, что есть *ли* верности правителю, и при этом обратное невозможно, то Ван Шоу-жэнь как раз утверждает это обратное. У Чжу Си все *ли* вечны, вне зависимости от того, есть ли сознание, или же его нет. В системе же Ван Шоу-жэня без сознания нет и *ли.* Таким образом, сознание становится законодателем космоса и всех *ли.*

«Сиятельная добродетель»

Ван Шоу-жэнь дает свое метафизическое обоснование идее «Великого учения». В самом тексте, как мы помним, говорится о «трех струнах» и «восьми нитях». «Три струны» — это «проявлять сиятельную добродетель, любить людей и достигать высочайшего блага». Ван Шоу-жэнь определяет «Великое учение» как «учение великого человека». О «проявлении сиятельной добродетели» он говорит: «Великий человек объединяет Небо, Землю и мириад вещей. Он смотрит на Поднебесную как на одну семью, а на Срединное государство — как на одного человека. Те, кто различают телесные формы и разграничивают себя и других — низкие люди. Великий человек способен объединить Небо, Землю и мириады вещей не потому, что он хочет так, но потому, что гуманность его сердца естественно такова. Сердце низкого человека точно такое же, он лишь сам делает его низким. Когда низкий человек видит ребенка, упавшего в колодец, он конечно будет встревожен и опечален. Это означает, что его гуманность и ребенок — одно целое. А когда он слышит жалобные крики или видит испуганных птиц или зверей, он найдет это невыносимым. Это означает, что его гуманность и птицы и звери — одно целое... Поэтому, изначальное единство присутствует в низком человеке [так же, как и в великом]. Даже низкий человек обладает небесной природой, свет которой невозможно затмить. Поэтому она называется "сиятельной добродетелью"... Когда она не затемняется эгоистичными желаниями, даже низкий человек

12 Зак. 3724

обладает любовью к единству, как и великий. Но когда она затемнена, даже сердце великого человека разделено и стеснено, как и сердце низкого. Учение великого человека лишь очищает от загрязнения эгоистическими желаниями и проявляет сиятельную добродетель, дабы восстановить изначальное единство Неба, Земли и всех вещей. К этому изначальному ничего невозможно добавить».

О «второй струне» «Великого учения», то есть о любви к людям, Ван Шоу-жэнь говорит: «Проявлять сиятельную добродетель — значит устанавливать природу единства Неба, Земли и всех вещей; любить людей — значит пресуществлять это единство. Поэтому, проявление сиятельной добродетели заключается в любви к людям, а любовь к людям состоит в проявлении сиятельной добродетели. Если я люблю своего отца, отцов других людей и всех отцов в Поднебесной, то моя гуманность и мой отец, отцы других людей и все отцы в Поднебесной станут одним целым... Начиная с человеческих отношений и вплоть до гор, рек, духов и божеств, птиц и зверей, травы и деревьев — всех следует любить, достигая тем самым единства со своей гуманностью. Тогда не будет ничего, что не было бы проявлено в нашей сиятельной добродетели, а мы станем единым целым с Небом, Землей и мириадом вещей».

О «третьей струне», «достижении высочайшего добра», Ван Шоу-жэнь говорит: «Высочайшее добро — это высший предел проявления сиятельной добродетели и любви к людям. Дарованная Небом природа чиста и добра. То, что не может быть в ней затемнено — это проявление высшего блага и природа сиятельной добродетели, то, что я называю благомыслием. Когда обретается высшее благо, правильное становится правильным, неправильное — неправильным, главное —· главным, а второстепенное — второстепенным. Оно откликается на вещи и изменения в соответствии с обстоятельствами, но всегда держится естественной середины. Это высший предел действий человека и вещей, к которому ничего нельзя добавить и у которого ничего нельзя отнять. Если что-то добавляется или отнимается, то появляются эгоистичные желания и низкая мудрость, и оно перестает быть высочайшим благом».

Благомыслие

Таким образом, три «главных струны» сводятся к одной-единственной — проявлению сиятельной добродетели, изначальной природы сознания. У всех людей, плохих и хороших, природа сознания одинакова. Она не может быть полностью замутнена эгоистическими желаниями и всегда проявляется в немедленной интуитивной реакции на вещи. Характерный пример — чувство тревоги, которое мы автоматически испытываем, видя, как ребенок упал в колодец. В нашей первой реакции мы естественным и спонтанным образом сознаем, что правильное — правильно, а неправильное — неправильно. В этом знании проявляется наша изначальная природа, которую Ван Шоу-жэнь называет «благомыслием» (*лян чжи,* или интуитивным знанием). Все, что нужно — это без колебаний следовать велениям изначального знания. Ибо, если мы пытаемся найти оправдание тому, что не следуем немедленно этим предписаниям, мы либо что-то добавляем, либо что-то отнимаем у благомыслия и тем самым утрачиваем высшее благо. Такое оправдание — идущая от эгоистичности «низкая мудрость». Об этом же говорили Чжоу Дунь-и и Чэн Хао, но Ван Шоу-жэнь придает концепции более метафизический характер.

Рассказывают, что когда Ян Цзянь (ум. 1226) впервые встретился с Лу Цзю-юанем, он спросил его об изначальном сознании. Необходимо отметить, что термин «изначальное сознание» — чаньский, лишь позднее его стали использовать и неоконфуцианцы школы Лу-Вана. Отвечая на вопрос, Лу Цзю-юань процитировал пассаж Мэн-цзы о «четырех началах». Ян Цзянь сказал, что с детства перечитывает этот фрагмент, но не знает, что же такое изначальное сознание. Ян Цзянь был чиновником, и во время беседы его отозвали по какому-то делу: он должен был вынести вердикт по какому-то иску. Закончив дела, он вернулся к Лу Цзю-юаню и задал тот же вопрос. Тогда Лу сказал: «Только сейчас, объявляя о своем решении, вы знали правильное как правильное, а неправильное — как неправильное. Это и есть изначальное сознание». Ян спросил: «Есть что-нибудь еще?» На это Лу очень громко ответил: «Что же ты еще хочешь?» Тогда Ян Цзянь достиг

внезапного просветления и стал учеником Лу («Цы-ху и] шу», или «Унаследованные книги Ян Цзяна», цз. 8).

Другая история гласит, что однажды ночью один из последователей Ван Шоу-жэня поймал у себя в доме вора и прочитал ему лекцию о благомыслии. Вор рассмеялся и спросил: «Пожалуйста, скажите, а где мое благомыслие?» Было очень жарко, поэтому хозяин первым делом предложил вору снять куртку, а затем рубашку. Потом он сказал: «Очень жарко, почему бы не снять и штаны?» Тут вор заколебался и сказал: «Пожалуй, это будет не слишком хорошо». Тогда хозяин вскричал: «Вот твое благомыслие!»

История не говорит, обрел ли вор после этой беседы просветление, но она, как и предыдущий случай с Ян Цзянем, весьма типична для чаньской техники пробуждения ученика к просветлению. Каждый человек обладает благомыслием, которое суть проявление его изначального сознания и благодаря которому он сразу же осознает правильное как правильное, а неправильное как неправильное. Каждый по своей изначальной природе является совершенномудрым. Поэтому последователи Ван Шоу-жэня часто говорили, что «улицы полны совершенномудрых».

Они имели в виду, что каждый потенциально мудр. Однако, стать настоящим совершенномудрым можно только, если следовать велениям благомыслия и поступать соответственно ему. Необходимо лишь осуществить на практике это благомыслие, или, если пользоваться терминологией Ван Шоу-жэня, «расширить благомыслие». Так, «расширение благомыслия» становится ключевым термином в философии Ван Шоу-жэня. В последние годы жизни он говорил исключительно об этом.

«Исправление дел»

В «Великом учении» говорится также и о «Восьми малых нитях», то есть восьми ступенях, которыми следует идти по пути самосовершенствования. Первые две — это «доведение знания до конца» и «постижение сущности вещей». Согласно Ван Шоу-жэню, доведение знания до конца — это расширение благомыслия. Самосовершенствование, таким образом, есть не что иное, как следование своему благомыслию и осуществление его на практике.

Бином *гэ у* был интерпретирован как «постижение сущности вещей» Чэн И и Чжу Си. Однако, у Ван Шоу-жэня *гэ* означает «исправлять», а у — «дела». *Гэ у,* таким образом, обретает новый смысл — «исправление дел». Благомыслие, говорит Ван Шоу-жэнь, невозможно расширить путем созерцания и медитации, чему учили буддисты. Оно должно быть расширено в повседневном опыте через обычные дела. «Деятельность сознания называется *и* [воля и мысль], а то, на что оно направлено, называется *у* [вещи, дела]. Например, если предметом *и* является служение родителям, то служение родителям есть *у*. А если предметом *и* является служение правителю, то служение правителю есть у». («Чуань си лу», цз. 1). У может быть правильным или неправильным, но, как только об этом можно судить, наше благомыслие сразу же познает это. Когда наше благомыслие знает о чем-то как о правильном, мы должны искренне исполнить его, а если благомыслие знает о чем-то как о неправильном, мы должны искренне прекратить действовать. Так мы исправляем дела и одновременно расширяем благомыслие. Других способов расширить благомыслие, кроме как через исправление дел, не существует. Поэтому в «Великом учении» сказано: «Доведение знания до конца заключается в исправлении дел».

Следующие два шага из «восьми нитей» — «искренность мысли *и* и исправление сознания». По Ван Шоу-жэню, искренность мысли — это не более чем исправление дел и расширение благомыслия, исполненные с предельной искренностью. Когда мы пытаемся найти оправдание тому, что не следуем велениям благомыслия, мы неискренни в своих мыслях, эту неискренность Чэн Хао и Ван Шоу-жэнь называют эгоистичностью и «низкой мудростью». Когда мысли искренни, сознание исправлено, исправление сознания — это искренность мысли.

Следующие четыре ступени «восьми нитей»: самосовершенствование, наведение порядка в семье, упорядочение государства и успокоение Поднебесной. Ван Шоу-жэнь трактует самосовершенствование как расширение благомыслия. Ибо как же можно совершенствоваться, не расширяя благомыслие? Что же мы должны делать еще? Расширяя благомыслие, мы должны любить людей; любя

людей, как можно не устанавливать порядок в своей семье, делать все для утверждения порядка в государстве и мира в Поднебесной? Так, все «восемь нитей» тоже могут быть сведены к одной — расширению благомыслия.

Что же такое благомыслие? Это просто внутренний свет нашего сознания, изначальное единство космоса, или *же* «сиятельная добродетель», как сказано о нем в «Великом учении»? Поэтому, расширение благомыслия есть проявление сиятельной добродетели. И все идеи «Великого учения»? сводятся к одной, выраженной все в тех же ключевых словах: расширение благомыслия, или доведение благомыслия до конца.

Приведем еще раз слова Ван Шоу-жэня: «Сознание человека — это бездна Неба, нет ничего, чего бы оно не] включало в себя. Изначально было одно Небо, лишь из-за замутнения эгоистическими желаниями изначальная природа Неба утрачена. Всегда, когда мы расширяем благомыслие, мы очищаем его от замутнений, а когда все они исчезли, изначальная природа восстанавливается и все возвращается в бездну Неба... Знание части — это знание всего целого; знание всего целого — это знание части. Все есть одно изначальное целое» («Чуань си лу», цз. 1).

Почтительность сознания

Система Ван Шоу-жэня следует линии Чжоу Дунь-и, Чэн Хао и Лу Цзю-юаня. Ее отличает лишь более систематичная и точная идеология. А то, что «струны» и «нити» «Великого учения» столь хорошо подходят к этой системе, только придает убедительность для него самого и увеличивает его авторитет в глазах других.

Система и предлагаемый ею метод духовного совершенствования просты и непосредственны —- что добавляет ей мощной выразительности. То, что нам нужно — это прежде всего понимание обладания каждым из нас изначальным сознанием, единым с космосом. Лу Цзю-юань называет такое понимание «установлением вначале самого главного» — слова, заимствованные у Мэн-цзы. Он говорит: «Недавно критиковавшие меня говорили, что кроме единственного утверждения, что "прежде следует утвердить самое главное", мне больше нечего предложить. Когда я услышал это, то воскликнул: "Именно так!"» («Сян-шань цюань цзи», цз. 34).

Мы уже указывали (гл. XXIV), что неоконфуцианцы требовали от духовного совершенствования почтительности; но почтительности к чему? Школа Лу-Вана утверждала, что следует «прежде всего установить самое главное», а затем быть почтительным к нему. И школа Чэн-Чжу критикуется именно за то, что она сразу же принимается за постижение сущности вещей, не установив прежде главного. В таком случае даже почтительность сознания не может способствовать совершенствованию. Школа Лу-Вана сравнивает подобный путь с разжиганием огня под котлом, в котором нет риса.

На это однако, школа Чэн-Чжу могла бы ответить, что, пока не начато постижение сущности вещей, как может что-нибудь быть с определенностью установлено? Если исключить постижение сущности вещей, то остается один путь к «установлению самого главного» — мгновенное просветление. А это уже школа Чэн-Чжу считала принадлежащим *чань,* а не конфуцианству.

Чэн Хао говорил, что обучающийся должен прежде всего постичь *жэнъ* (гуманность), которая есть единство всех вещей, а затем следовать ей с искренностью и почтительностью. Более ничего не требуется. Мы должны лишь верить в себя и идти вперед. Об этом же говорит и Лу Цзю-юань: «Будь мужественен, будь усерден, разорви сети, сожги тернии на своем пути, очистись от грязи» (там же). Если поступишь так, то даже авторитет Конфуция не нужен более. «Если в учении познаешь изначальное, шесть канонов станут лишь примечаниями к нему». Из этого мы видим, как школа Лу-Вана продолжала традиции *чань.*

Критика буддизма

При этом, однако, и школа Лу-Вана, и школа Чэн-Чжу критиковали буддизм. Впрочем, делали они это по-разному. Чжу Си говорит: «Когда буддисты говорят о пустоте, это не значит, что они [полностью] ошибаются. Но они должны понимать, что в этой пустоте есть *ли.* Ибо если просто сказать, что мы "пусты", не осознавая того, что есть подлинные *ли,* в чем тогда польза [этого учения]? Это

подобно сосуду с чистой водой, холодная чистота которой простирается до самого дна. Поначалу может показаться, что в сосуде вообще нет воды, а тогда можно сказать, что сосуд "пуст". Если не опустить в него руку, чтобы почувствовать теплоту или холод, не узнаешь, что внутри есть вода. Точно так же смотрят на вещи буддисты» («Юй лэй», цз. 126). «Конфуцианцы считают *ли* нерожденными и неуничтожимыми. Буддисты считают дух и сознание нерожденными и неуничтожимыми» (там же). Согласно Чжу Си, буддисты не без оснований говорят, что конкретный мир пуст, ибо вещи в нем изменчивы и непостоянны. Но есть также и *ли,* вечные и не подверженные превращениям. В этом смысле космос не пуст. Буддисты не знают о реальности *ли,* ибо *ли* абстрактны, точно так! же как некоторые не видят воды в сосуде, потому что она бесцветная.

С иных позиций критикует буддизм Ван Шоу-жэнь: «Когда даосы [то есть религиозные даосы] говорят о *сюй* [пустота, неподлинность], может ли совершенномудрый добавить к ней хоть волосок *ши* [реальность, актуальность]? А когда буддисты говорят об у [отсутствие, несуществование], может ли совершенномудрый добавить к нему хоть волосок *ю* [наличие, существование]? Когда даосы говорят о стой, их цель — сохранить жизнь, а когда буддисты говорят об *у,* их цель — избежать страданий жизни и смерти. Когда они соединяют свои взгляды с изначальной природой сознания, изначальное значение сюй и *у* утрачивается, а потому и изначальная природа сознания не освобождается от загрязнения. Совершенномудрый же просто восстанавливает изначальное состояние благомыслия и не добавляет к нему никаких идей... Небо, Земля и мириад вещей лежат в деятельности и движении моего благомыслия. Как тогда может быть что-то вне его, что могло бы воспрепятствовать ему или замутнить его?» («Чуань си лу», цз. 3).

«Заявление буддистов, что они не привязаны к явлениям, говорит о том, что они привязаны к ним. А то, что мы, конфуцианцы не заявляем о своей непривязанности к явлениям, показывает, что мы не привязаны к ним... Буддисты боятся бед человеческих взаимоотношений, и потому бегут от них. Они вынуждены бежать, ибо они уже привязаны к ним. Но мы, конфуцианцы, отличаемся от них. Есть отношения отца и сына, мы откликаемся на них с гуманностью. Есть отношения правителя и подданного мы откликаемся на них с долгом и справедливостью. Есть отношения между мужем и женой, мы откликаемся на них со взаимным уважением. Мы не привязаны к явлениям» (там же).

Следуя этой аргументации, можно сказать, что неоконфуцианцы более последовательно придерживаются фундаментальных идей даосизма и буддизма, чем сами даосы *и* буддисты. Их дух более «даосский», чем у даосов, и более «буддийский», чем у буддистов.

Глава XXVII
Появление западной философии

В принципе, каждая философская система может быть неправильно понята и использована. Так и случилось с двумя школами неоконфуцианства. Согласно Чжу Си, для понимания вечных «ли» необходимо начинать с постижения вещей, однако сам Чжу Си не слишком строго следовал этому принципу. По его сочинениям видно, что хотя он и рассуждал о природных и социальных явлениях, большую часть времени он все же посвящал изучению и комментированию классики. Он глубоко верил не только в существование вечных «ли», но и в то, что откровения древних совершенномудрых и есть эти вечные «ли». Элемент авторитаризма и консерватизма, ставший частью его системы, со временем проявлялся все больше и больше. А тот факт, что учение школы Чэн-Чжу было признано государственной идеологией, в немалой степени способствовало усилению этой тенденции.

-а ± к~

Движение против неоконфуцианства

Школа Лу-Вана и выступила, по сути, против этого консерватизма. Во времена Ван Шоу-жэня оппозиционное движение достигает своего пика. Весьма простым способом оно обращалось непосредственно к благомыслию каждого, к этому «внутреннему свету изначального сознания». Не будучи, как школа Чэн-Чжу, официально признана властями, школа Лу-Вана стала такой же влиятельной, как и первая.

Но и философия Ван Шоу-жэня была понята и использована неправильно. Согласно Вану, моментально познаваемое благомыслием — это этическая сторона нашей воли или мысли. Оно может сообщить только, что следует делать, но ничего не говорит о том, как это исполнить. В нем нет того, что американцы называют «ноу-хау». Для того, чтобы знать, как действовать в определенной ситуации, говорил Ван Шоу-жэнь, мы должны изучать прак-

тические методы в соответствии с существующим положением вещей. Однако, позднее его последователи почему-то пришли к убеждению, что благомыслие само по себе скажет все, включая «ноу-хау». Это абсурд, и последователям школы Лу-Вана было суждено испытать последствия этого абсурда.

Мы видели, что, критикуя буддизм, Ван Шоу-жэнь использовал чаньский метод аргументации. Именно такой метод и был обречен на неправильное использование. В одном сатирическом рассказе говорится об ученом, который посетил буддийский храм и был с довольно холодной учтивостью встречен настоятелем. Пока он там находился, в храм прибыл высший чиновник, которому настоятель выказал высочайшее почтение. Когда чиновник уехал, ученый спросил монаха о причине такого разного отношения, на что монах ответил: «Уважать значит не уважать, а не уважать значит уважать». Услышав такое, ученый немедленно ударил монаха по лицу. «За что вы бьете меня?» — гневно вскричал монах. «Бить значит не бить, а не бить, значит бить», — ответил ученый. История эта стала популярной уже после Ван Шоу-жэня, и, несомненно, была придумана для критики его и последователей *чань.*

Династия Мин (1368—1644), при которой жил Ван Шоу-жэнь, а его школа приобрела наибольшее влияние, была династией китайской, сменившей монгольскую династию Юань (1280—1368). В свою очередь, она закончила свое царствование в результате внутренних войн и нашествия маньчжуров извне. В правление сменившей ее династии Цин (1644—1911) весь Китай во второй раз за свою историю оказался под властью инородной династии, на этот раз — маньчжурской. Маньчжуры однако, были ближе к китайской культуре в гораздо большей степени, чем монголы. В целом, первые две трети правления династии характеризовались внутренним миром и процветанием. В этот период в некоторых отношениях китайская культура сделала шаг вперед, хотя во многом он был эпохой растущего культурного и общественного консерватизма. Официально положение школы Чэн-Чжу было крепко, как никогда. Неофициально же цинская эпоха стала свидетелем критики и этой школы и школы Лу-Вана. Духовные лидеры нового движения обвиняли обе школы в извращении, под влиянием *чань* и даосизма, идей Конфуция и в утрате

практического аспекта древнего конфуцианства. Один из них говорил: «Чжу Си был даосским монахом, а Лу Цзююань был буддийским монахом». В каком-то смысле такое обвинение не является абсолютно несправедливым.

С философской же точки зрения оно совершенно неуместно. Как мы говорили, неоконфуцианство представляет собой синтез конфуцианства, буддизма, философского даосизма (через *чань)* и религиозного даосизма. С точки зрения же истории китайской философии, такой синтез представляет несомненный прогресс и является скорее достижением, чем грехом.

Однако, при цинской династии, когда официальное положение конфуцианства было как никогда прежде сильно, утверждать, что неоконфуцианство — не то же самое, что чистое конфуцианство, значило утверждать ошибочность и ложность первого. Оппоненты неоконфуцианства полагали, что наносимый им вред — больший, чем вред от буддизма и даосизма, ибо его кажущееся согласие с древним конфуцианством может легко обмануть людей и увести их в сторону.

Поэтому, при цинской династии началось движение ученых под лозунгом «назад к Хань», означавшим возвращение к комментариям к древним канонам ханьских ученых. Ученые полагали, что, раз ханьские конфуцианцы жили ближе ко временам Конфуция и еще до появления в Китае буддизма, их толкования классики должны быть «чище» и более соответствовать подлинным идеям Конфуция. Они изучали многочисленные сочинения ханьских ученых, которыми пренебрегали неоконфуцианцы и назвали свою школу «Хань сюэ», что значит «Ханьское учение». Названо оно так было в противоположность «Сун сюэ», «Сунскому учению», как они обозначали неоконфуцианство, главные школы которого процветали при династии Сун. На протяжении всего XVIII в. и вплоть до начала нынешнего противоборство между цинскими приверженцами «Хань сюэ» и «Сун сюэ» оставалось одним из самых серьезных в истории китайской мысли. Мы бы назвали его сегодня противостоянием философской и схоластической интерпретации древних текстов. Схоластическая интерпретация претендовала на понимание их действительного смысла, а философская — на понимание того, что они должны означать.

Ученые «Хань сюэ», уделявшие преимущественное внимание первой, развивали такие направления, как критика текста, высокая критика и филология. По сути, их исторические и филологические штудии стали единственным значительным достижением цинской династии. Их вклад в философию был менее значительным, но они немало сделали для открытия образованным умам своего времени широких пластов китайского наследия учености. При минской династии многие, под влиянием неоконфуцианства, знание которого было необходимо для успеха на государственных экзаменах, посвящали все свое внимание изучению «Четверокнижия» («Лунь юй», «Мэн-цзы», «Великое учение», «Срединное и неизменное»). О другой же литературе, в итоге, они знали мало. Раз цинские ученые заинтересовались научной переоценкой древних текстов, они уже не могли ограничиваться только конфуцианскими канонами. Конечно, начали они с них, но когда работа в этой области была выполнена, они обратили внимание и на древние тексты других школ, включая такие сочинения, как «Мо-цзы», «Сюнь-цзы» и «Хань Фэй-цзы», о которых давно уже забыли. Они трудились над исправлением вкравшихся в тексты искажений и объясняли древнее значение слов и фраз. Именно благодаря их усилиям древние тексты сегодня более легки для чтения, чем, скажем, при минской династии. В немалой степени их деятельность способствовала возрождению интереса к философскому изучению этих текстов, начавшемуся несколько десятилетий назад под воздействием западной философии. К этой теме мы сейчас и обратимся.

Движение за конфуцианскую религию

Нам нет необходимости подробно исследовать, как китайцы впервые столкнулись с западной культурой. Достаточно сказать, что уже в конце минской династии, то есть во II половине XVI — начале XVII вв. многие китайские ученые были восхищены уровнем математических и астрономических познаний миссионеров-иезуитов. Если европейцы называют Китай и прилегающие территории Дальним Востоком, то китайцы в период первых сино-европейских контактов называли Европу *тай си,* или Дальний Запад. Еще в древности они называли Индию Западом,

поэтому о странах, лежащих к западу от Индии, они могли говорить только как о «Дальнем Западе». Сейчас этот термин уже не употребляется, но еще в конце XIX в. он был весьма распространенным.

В XVI главе мы говорили, что когда китайцы отличали себя от иностранцев, или «варваров», они, в первую очередь, имели в виду культурные, а не расовые отличия. Чувство национализма касалось в большей степени культуры, чем политики. Наследникам древней цивилизации, географически очень удаленной от цивилизаций сравнимого уровня, им было очень трудно представить, что какой-нибудь другой народ может быть в равной степени «культурным» и в то же время отличным от них. Поэтому, когда бы они ни вступали в контакт с другой культурой, они смотрели на нее с презрением и сопротивлялись ей — не столько как чужеродному, сколько как тому, что они считали низшим и неправильным. Как мы помним, появление буддизма способствовало становлению религиозного даосизма, явившегося националистической реакцией на инородное вероучение. Схожую реакцию вызывало и распространение западной культуры, ведущую роль в котором играли христианские миссионеры.

В XVI—XVQ вв. ученые-миссионеры произвели впечатление на китайцев не столько своей религией, сколько своими достижениями в математике и астрономии. Позднее же, особенно в XIX в., когда на фоне упадка политического могущества маньчжурского Китая росло военное, индустриальное и торговое превосходство европейцев, китайцы стали в большей степени ощущать духовную силу христианства. После нескольких споров между китайцами и миссионерами, в конце XIX в. известный государственный деятель и реформатор Кан Ю-вэй (1858—1927) начал движение за национальную конфуцианскую религию, которая препятствовала бы растущему влиянию Запада. Событие это было отнюдь не случайным — даже с точки зрения внутреннего развития китайской мысли — ибо почва была уже подготовлена учеными школы «Хань сюэ».

При ханьской династии, как мы помним, соперничали две школы конфуцианства: школа «старых текстов» и школа «новых текстов». С возрождением при цинской династии интереса к ханьским сочинениям возобновилось и старое противоборство двух школ. Школа «новых текстов», возглавляемая Дун Чжун-шу, считала Конфуция основателем новой «идеальной» династии, а позднее даже сделала его сверхъестественным существом, призванным осуществить на земле свою миссию, подлинным божеством среди людей. Кан Ю-вэй, принадлежавший уже к цинской школе «новых текстов» «Хань сюэ», нашел в ней достаточно оснований для провозглашения конфуцианства институционализированной религией в подлинном смысле слова.

Мы помним фантастическую теорию о Конфуции Дун Чжун-шу. Концепция Кан Ю-вэя еще более невероятна. В «Анналах Весен и Осеней», или, точнее, в истолковании этого текста ханьскими комментаторами, появляется теория трех веков, или трех этапов в развитии мира. Кан Ю-вэй вернул эту теорию к жизни и заявил, что эпоха Конфуция была первым периодом упадка и хаоса. В наше время, утверждал он, когда расширяются связи Востока и Запада, а в Европе и Америке происходят социально-политические реформы, человечество переходит от периода упадка на более высокую ступень — приближения к миру. За ним же последует эпоха единства всего мира — реализация последнего этапа человеческого прогресса. В 1902 году он писал: «Конфуций уже знал все это» («Комментарий к "Лунь юй"», цз. 2).

Кан Ю-вэй стоял во главе знаменитых политических реформ 1898 года, продолжавшихся, однако, лишь несколько месяцев, за которыми последовали бегство за границу, казни его ближайших сподвижников и возобновление политической реакции маньчжурских властей. По его собственному мнению, он выступал не за заимствование новой западной цивилизации, а за реализацию подлинного древнего учения Конфуция. Он написал множество комментариев к конфуцианским канонам, в которых изложил свои идеи. Кроме того, еще в 1884 году он написал «Да тун шу», или «Книгу о Великом единении», в которой нарисовал утопическую картину, которая, по конфуцианской схеме, должна быть осуществлена на третьем этапе человеческого прогресса. Это сочинение столь смелое и революционное, что оно смутило бы и самых утопичных писателей. При этом сам Кан Ю-вэй отнюдь не был утопистом. Он настаивал, что его программа не может быть претворена в жизнь, кроме как на высшей и последней ступени цивилизации. В качестве немедленных политичес-

ких мер он предлагал лишь введение конституционной монархии. В итоге, на протяжении всей жизни консерваторы ненавидели его за радикальность, а радикалы — за консерватизм.

Но XX век — это не век религии, и вместе с христианством в Китай пришла и современная наука, противостоящая религии. Поскольку влияние самого христианства в Китае было ограниченным, движение за конфуцианскую религию было недолгим. Тем не менее, когда, после падения цинской династии и установления Республики в 1915 году бьш опубликован проект первой Конституции, провозглашавшей, что конфуцианство является государственной религией Республики, казалось бы, на последователей Кан Ю-вэя возник спрос. По этому вопросу закипали споры, пока не бьш достигнут компромисс, и в Конституции отмечалось, что Китайская Республика принимает конфуцианство не в качестве государственной религии, а в качестве фундаментального принципа нравственных ценностей. Конституция принята не была, и о конфуцианстве как религии в том смысле, в каком об этом говорил Кан Ю-вэй, более ничего не было слышно.

Заметим, что до 1898 г. Кан Ю-вэй и его сподвижники знали о западной философии очень мало, если вообще что-нибудь знали. Его друг Тань Сы-тун (1865—1898), погибший мученической смертью, когда реформы провалились, бьш более возвышенным мыслителем. В его сочинении «Жэнь сюэ», или «Наука о *жэнъ»* (гуманности), в неоконфуцианство вводятся некоторые положения современной химии и физики. В предисловии перечисляются книги, знакомство с которыми необходимо для понимания «Науки о жэнъ». В этом списке из западных книг присутствуют только «Новый Завет» и «некоторые трактаты по математике, физике, химии и социологии». Люди того времени знали о западной философии еще очень мало, а их знакомство с западной культурой, кроме машин и военных кораблей, ограничивалось преимущественно наукой и христианством.

Проникновение западной идеологии

В начале XX в. самым авторитетным знатоком западной мысли считался Янь Фу (1853—1920). В молодости он был отправлен правительством для изучения морской науки

в Англию, где и познакомился с популярными в то время сочинениями по гуманитарным наукам. Вернувшись на родину, он перевел на китайский язык следующие книги: «Эволюцию и этику» Т. Хаксли, «О природе и причинах благосостояния народов» А. Смита, «Социологию» Г. Спенсера; «О свободе» Дж. Милля, а также половину его «Системы логики»; «Историю политических наук» Э. Джэнкса; «Дух законов» Монтескье, а также «Лекции по логике» Джевона. Янь Фу начал переводить эти работы после Китайско-японской войны 1894—1895 гг. Его переводы стали весьма популярны, как и их автор.

Причин такой популярности можно назвать три. Во-первых, поражение Китая в войне с Японией вкупе с предьщущими унизительными договорами с Западом поколебали уверенность китайцев в превосходстве свой древней цивилизации, и пробудило в них желание что-то узнать о западной культуре. Прежде они полагали, что пусть Запад и превосходит Китай в науке, машинах, пушках и кораблях, но в духовном плане ему предложить нечего. Во-вторых, Янь Фу написал к своим переводам комментарии, в которых сравнивал идеи авторов с представлениями традиционной китайской философии, чтобы читатели могли лучше понять первых. Это чем-то напоминает упоминавшуюся нами в связи с переводом буддийских текстов «интерпретацию по аналогии» *(гэ и).* В-третьих, Янь Фу перевел современный английский язык Спенсера и Милля на китайский в его классическом варианте. Произведение в таком переводе производило тот же эффект, что и древние китайские тексты, такие как «Мо-цзы» и «Сюнь-цзы». Из-за своего традиционного уважения к литературным достоинствам, китайцы все еще полагали, что любая мысль, которая может быть выражена в классическом стиле, сама по себе настолько же ценна, насколько и китайские классические сочинения.

Однако Янь Фу перевел очень мало философских сочинений. По сути, таковыми можно считать лишь «Лекции по логике» Джевона и «Систему логики» Милля, из которых первая представляла собой адаптированное изложение, а вторая вообще не была закончена. Янь Фу считал Спенсера самым выдающимся западным философом всех времен, что уже говорит об ограниченности его познаний в этой области.

13 Зак. 3724

Ван Го-вэй (1877—1927), современник Янь Фу, обладал в этом отношении большими знаниями и большей проницательностью, но его имя не было известно широкой публике, пока он не оставил занятия философией. Ван Го-вэй прославился как один из лучших историков, археологов и писателей своего времени. Еще не достигнув тридцати лет, он изучал Канта и Шопенгауэра, в отличие от Янь Фу, который, кроме английских мыслителей, почти ничего и не знал. Однако, после тридцати он забросил философию, о чем говорил в своей «Автобиографии»: «Я давно уже устал от философии. Общим правилом философских теорий является то, что нельзя верить в те, которые можешь любить, и нельзя любить те, в которые можно верить. Я знаю истину, но при этом я люблю абсурдную, но великую, метафизику, высшую этику и чистую эстетику. Их я люблю более всего. Тем не менее, в поисках того, во что можно верить, я склоняюсь к вере в позитивистскую теорию истины, гедонистическую теорию этики и эмпирическую теорию эстетики. Я знаю, что они достоверны, но не могу полюбить их, я люблю другие теории, но не могу доверять им. Это самое величайшее разочарование, какое я пережил за последние двадцать три года. Недавно мои интересы повернулись от философии к литературе, ибо я надеюсь снискать в последней утешение».

Он говорит также, что Спенсер в Англии и Вундт в Германии являются второразрядными философами, а их учение — синкретизмом либо научным, либо составленным из более ранних систем. О себе же он говорит, что мог бы стать вполне компетентным историком философии, если бы продолжил ею заниматься. «Но я не могу быть чистым философом, а историком философии быть не хочу. Вот другая причина, того, почему я устал от философии» (там же).

По нашему мнению, Ван Го-вэю отчасти удалось проникнуться духом западной философии, поэтому мы и привели обширные пассажи из его сочинения. Он, как говорит китайская пословица, знал, «что в ней сладко, а что — горько». В целом же, в начале XX в. лишь очень немногие в Китае имели какое-то представление о западной философии. Когда я сам учился в Шанхае, у нас был курс элементарной логики, но никто в Шанхае в то время не мог преподавать этот курс. В конце концов, нашли учителя,

который посоветовал использовать в качестве учебника «Лекции по логике» Джевона. Он требовал от нас читать его точно так же, как учитель английского требовал бы зубрить учебник грамматики. Когда мы пришли на занятие, темой которого было суждение, он попросил меня произнести по буквам слово «judgment» (суждение), чтобы проверить, не вставлю ли я дополнительную гласную «е» между «g» и «т»!

Вскоре у нас появился другой учитель, который добросовестно пытался сделать настоящий курс по логике. Он не просил нас выполнять упражнения в конце учебника Джевона, но я все же готовил их самостоятельно. Однажды мне попалось одно, которое я не понимал, и я попросил учителя объяснить его мне после занятий. Промучившись со мной полчаса и не ответив на вопрос, он сказал: «Дай мне подумать. Я сделаю упражнение к следующему разу». Более он не появился, о чем я очень жалел, ибо не имел намерения ставить его в неловкое положение.

Пекинский университет был в то время единственным из учебных заведений в Китае, в котором предполагалось целых три отделения философии: китайской, западной и индийской. Но так как он только создавался, то было лишь одно отделение китайской философии. В 1915 году приняли решение об открытии и отделения западной философии, ибо приглашенный для преподавания профессор изучал философию в Германии и, казалось бы, мог читать лекции по этому предмету. В тот год я отправился в Пекин и был принят, но, к моему разочарованию, профессор, который должен был заниматься с нами, умер, и мне пришлось учиться на отделении китайской философии.

Среди преподавателей были представители школ «старых текстов» и «новых текстов», Чэн-Чжу и Лу-Вана. Один из них, последователь школы Лу-Вана, вел у нас курс по истории китайской философии в течение двух лет по четыре часа в неделю. Он начал с совершенномудрых императоров Яо и Шуня и к концу I семестра дошел до Чжоу-гуна, жившего за пять веков до Конфуция. Мы спросили его, сколько же времени потребуется, чтобы закончить курс, если идти такими темпами. На что он ответил: «В изучении философии нет таких понятий, как "конец" и "не конец". Если его нужно закончить, я могу

сделать это одним словом. Если не хотеть его закончить этого нельзя будет сделать никогда».

Распространение западной философии

В 1919 году в Пекин для чтения лекций были приглашены Джон Дьюи и Бертран Рассел. Они были первыми западными философами, приехавшими в Китай, и от них китайская общественность впервые могла получить аутентичные сведения о западной философии. Но они в основном говорили о своей собственной философии, это создало у слушателей впечатление, что все традиционные философские системы забыты и отброшены. Не зная западной философии, аудитория не смогла проникнуть и в содержание их идей, ведь невозможно понять философию, не понимая при этом и более раннюю традицию, которую она либо подтверждает, либо отвергает. Поэтому, если Дьюи и Рассела хорошо принимали все, то поняли лишь единицы. Тем не менее, их визит в Китай открыл для большинства студентов новые горизонты, и их пребывание в Китае имело огромное культурное и просветительское значение.

Мы говорили в свое время о различии между китайским буддизмом и буддизмом в Китае, и о том, что главный вклад буддизма в китайскую философию — это идея вселенского сознания. Похожая ситуация была и с распространением западной философии. После Дьюи и Рассела, многие философские системы в то или иное время становились популярными в Китае. Однако, все они лишь представляли западную философию в Китае. Ни одна из них не стала составной частью развития китайского сознания, как чаньский буддизм.

Насколько мы можем судить, вкладом западной философии в китайскую можно считать метод логического анализа. Буддизм и даосизм использовали негативный метод. Аналитический же метод противоположен и потому может считаться позитивным. Негативный метод пытается устранить различение и сообщить, чем объект не является, позитивный же не устраняет различения и говорит о том, что объект есть. Для китайцев утверждение негативного метода буддизма было не так уж важно, ибо он уже присутствовал в даосизме, хотя буддизм и способствовал

его усилению. Появление же позитивного метода имеет огромную ценность. Он не только дает китайцам новый способ мышления, но и меняет всю их ментальность. Но, как мы увидим в следующей главе, он не заменит другой метод, а лишь дополнит его.

Имеет значение именно метод, а не готовые заключения западной философии. Одна китайская история рассказывает о человеке, который встретился с бессмертным. Тот спросил, чего он хочет, на что человек ответил, что хочет золота. Бессмертный дотронулся своим пальцем до камней и они тут же превратились в золото. Бессмертный предложил тому человеку взять их, но тот отказался. «Чего же ты еще хочешь?», — спросил бессмертный. «Я хочу твой палец». Аналитический метод — это палец западной философии, и китайцы хотят получить его.

Именно поэтому из различных направлений западной философии внимание китайцев первым делом привлекла логика. Еще до перевода Янь Фу «Системы логики» Дж. Милля, Ли Чжи-цзао (ум. 1630) перевел вместе с отцами-иезуитами средневековый учебник по аристотелевской логике. Перевод был назван «Мин-ли тань», или «Исследование *мин-ли*». *Мин-ли,* как мы говорили, означает анализ принципов через анализ имен. Янь Фу перевел термин «логика» как *мин сюэ,* «учение об именах». Суть философии «школы имен», представленной Гунсунь Луном — анализ принципов через анализ имен. Но философия не то же самое, что логика. Определенное сходство, конечно, есть, поэтому китайцы, впервые услышав о западной логике, сразу же заметили это сходство, и потому связали ее со своей собственной «школой имен».

Вплоть до недавнего времени самым плодотворным результатом появления в Китае западной философии стало возрождение интереса к китайской философии, включая буддизм. В этом нет ничего парадоксального. Когда сталкиваешься с новыми, незнакомыми идеями, вполне естественно обратиться за примерами, сравнением и взаимным подтверждением к теориям давно известным. А обращаясь к ним, вполне естественно провести их анализ, если владеешь аналитическим методом. Ученые школы «Хань сюэ» уже подготовили почву для изучения неконфуцианских древних сочинений. Но их интерпретация была скорее текстуальной и филологической, чем философской. Но

именно такая интерпретация и необходима прежде применения аналитического метода к рассмотрению различных древних школ китайской мысли.

Поскольку логика стала первым аспектом западной философии, привлекшим внимание в Китае, неудивительно, что первой из китайских древних школ, получивших детальное исследование в последние годы, стала «школа имен». Одним из существенных этапов этого исследования стала книга Ху Ши «Развитие логического метода в Древнем Китае», опубликованная в 1922 году. Немалая заслуга в изучении «школы имен» и других направлений принадлежат также Лян Ци-чао (1873—1930).

Интерпретация и анализ старых идей с помощью нового аналитического метода отличали дух времени до начала Китайско-японской войны в 1937 году. Он затронул даже христианских миссионеров. Этим можно объяснить, почему многие миссионеры переводили китайские философские сочинения на европейские языки и писали исследования по китайской философии, но лишь немногие переводили западные философские труды и писали книги по истории западной философии. Таким образом, в области философии они скорее вели деятельность, обратную миссионерской, что, впрочем, вполне возможно, как возможен и обратный лендлиз.

Глава XXVIII

Китайская философия в современном мире

После всего того, что было сказано о становлении и развитии китайской философии, читатель может спросить: Что представляет собой современная китайская философия, особенно периода войны? Что китайская философия может привнести в философию будущего? Мне часто задают подобные вопросы, и столь же часто я пребываю в замешательстве, ибо очень трудно объяснить человеку, не знакомому с традицией, что представляет собой определенная философия, либо идущая в русле этой традиции, либо противостоящая ей. Сейчас, когда читатель уже отчасти познакомился с традициями китайской философии, я попытаюсь ответить на эти вопросы.

Философ и историк философии

Я расскажу о себе, и вовсе не потому, что считаю себя единственным, заслуживающим внимания, а потому что я знаю об этом лучше всего и мой рассказ, быть может, послужит своеобразной иллюстрацией. На мой взгляд, это лучше, чем представить без подробного объяснения перечень имен и «-измов», что попросту не составит никакой картины. Утверждая, что тот или иной философ какой-то «-ист», можно скорее вызвать непонимание, чем понимание.

Моя большая «История китайской философии», второй и последний том которой был опубликован в 1934 году, за три года до начала Китайско-японской войны, а первый том был переведен на английский Д. Бодце и опубликован в Пекине в 1937 году, через три месяца после начала войны, выражает тот самый дух эпохи, о котором я говорил в конце предыдущей главы. В этой книге я использовал результаты изучения текстов древних философов учеными школы «Хань сюэ», и в то же время попробовал применить аналитический метод для прояснения концепций. С точки

зрения историка, использование метода имеет свои границы, ведь идеи древних философов в их изначальной форме не могут быть столь же отчетливыми, сколь их изложение современным исследователем. Задача истории философии — объяснить, что слова философов прошлого значили для них самих, а не что они должны означать по нашему мнению. В «Истории» я всеми силами старался не выходить в использовании аналитического метода за соответствующие границы.

С точки зрения же чистого философа, прояснение идей философов прошлого и доведение их теорий до логического конца с тем, чтобы показать их ценность или абсурдность, несомненно более интересно и важно, чем отыскивать то, что они сами думали об этих идеях и теориях. Проявляющийся в этом процесс перехода от старого к новому отражает еще одну сторону духа упомянутой выше эпохи. Подобный труд, однако, есть уже не ученое ремесло историка, а творческий порыв философа. Я разделяю чувства Ван Го-вэя, то есть я не хочу быть просто историком философии. Поэтому, после завершения своей «Истории китайской философии», я сразу же приступил к новой работе. Тут, летом 1937 года, началась война.

Философское творчество в годы войны

До войны философские факультеты Пекинского университета, который я окончил, и университета Цинхуа, где я сейчас преподаю, считались лучшими в Китае. Каждый из них опирался на свою традицию и имел свою специфику. В Пекинском университете больше внимания уделялось историческим штудиям и учености в идеалистическо-философском духе, кантианско-гегельянском в европейском понимании, а в китайском — в духе школы Лу-Вана. В университете Цинхуа, наоборот, при изучении философских проблем больше опирались на логический анализ. Здесь царил реалистический дух, платоновский, в том смысле, что философия неореализма является платоновской, дух школы Чэн-Чжу.

Оба университета находятся в Бэйпине (Пекине), но после начала войны они переехали на юго-запад, где вместе с тяньцзиньским университетом Нанькай объединились в Юго-западный университет, просуществовавший

весь период войны. Два факультета образовали редкую и удивительную цельность; девять профессоров представляли все важнейшие направления китайской и западной мысли. Поначалу Объединенной университет находился в Чанша (пров. Хунань), но наш философский факультет вместе с другими гуманитарными отделениями располагался отдельно, в Хэншани, известной как Южная Священная Гора.

Мы оставались там лишь четыре месяца, пока весной 1938 года не перебрались дальше на юго-запад, в Куньмин. Однако, эти несколько месяцев оказали огромное влияние на наше духовное состояние. Страна переживала величайший в ее истории национальный кризис, мы находились в том же самом месте, где когда-то Хуай-жан пытался растолочь кирпич, чтобы сделать зеркало (гл. XXII) и где в свое время жил Чжу Си. Мы пережили то же самое, что и сунская династия, бежавшая на юг под натиском захватчиков. Все мы жили в одном здании — блестящее общество философов, писателей и ученых. Исторический момент, географическое местоположение, общность людей — все это создало исключительно стимулирующую и вдохновляющую атмосферу.

В эти несколько месяцев я и мои коллеги, профессора Тан Юн-тун и У. Л. Цзинь, закончили книги, над которыми работали. Тан завершил первую часть «Истории китайского буддизма», Цзинь — свои «Рассуждения о Дао», а я —- «Синь ли сюэ», или «Новое учение о принципе». У нас с Цзинем было немало общих взглядов, но мое сочинение, как видно из заглавия, развивало идеи школы Чэн-Чжу, в то время, как его книга стала итогом независимого исследования метафизических проблем. Позднее, в Куньмине, я написал ряд других книг: «Синь ши лунь», также озаглавленная «Китайский путь к свободе»; «Синь юань жэнь», или «Новый трактат о природе человека»; «Синь юань дао», или «Дух китайской философии» (эта книга переведена с рукописи на английский Хьюзом из Оксфордского университета и опубликована в Лондоне); а также «Синь чжи янь», или «Новый трактат по методологии метафизики» (все эти сочинения были опубликованы на китайском в Шанхае). Ниже я попытаюсь подвести некоторые итоги в развитии одного из направлений в китайской философии. Тем самым я надеюсь отчасти про-

лить свет на то, что китайская философия может привнести в философию будущего.

Философское, или метафизическое, размышление начинается с опыта того, что что-то существует. Этим «что-то» может быть ощущение, чувство или что-нибудь еще. Из положения «что-то существует» я в «Синь ли сюэ» вывожу все метафизические идеи и понятия не только школы Чэн-Чжу, но и даосизма. Все они воспринимаются как логическое следствие из положения «что-то существует». Нетрудно увидеть, как из этого положения выводятся идеи *ли* и *ци,* то же касается и других понятий. Например, идею движения я рассматриваю не как космологическую идею какого-то реального начального движения мира, а как метафизическую идею, заключенную в самой идее существования. Существовать — это активность, движение. Если размышлять о мире в его статическом аспекте, то мы должны сказать вместе с даосами, что прежде, чем будет существовать что-то, должно быть существование существования. А если мы размышляем о мире в его динамическом аспекте, мы скажем вместе с конфуцианцами, что прежде существования чего-нибудь должно быть движение, которое есть лишь иное обозначение активности существующего. Люди в своем изобразительном (как я называю его) мышлении, по сути — воображении, представляют Бытие или Движение как Бога, Отца всех вещей. В такой мысли рождается религия или космология, но не философия или метафизика.

Следуя данной аргументации, мне в «Синь ли сюэ» удалось дедуцировать все метафизические идеи китайской философии и интегрировать их в ясное и систематическое целое. Книга была благосклонно принята критикой, которая увидела в ней структуру китайской философии более четкой, чем она казалась прежде. Ее сочли началом возрождения китайской философии, которое символизировало и возрождение китайской нации в целом.

В школе Чэн-Чжу присутствовал определенный элемент авторитаризма и консерватизма, которого я избежал в «Синь ли сюэ». По моему мнению, метафизика может знать лишь о существовании *ли,* но не о содержании каждого *ли.* Отыскать содержание индивидуального *ли* — дело науки, опирающейся на научный и прагматический метод. *Ли* сами по себе абсолютны и вечны, но в том виде,

в каком они известны нам — в научных законах и теориях — они относительны и изменчивы.

Реализация *ли* требует материальной основы. Различные типы общества представляют собой реализацию различных *ли* социальных структур, а материальная основа, необходимая для реализации *ли* — это экономический базис данного типа общества. Что касается истории, то я придерживаюсь ее экономической интерпретации. Этим методам я пользовался и в «Китайском пути к свободе», описывая историю и китайскую цивилизацию, и в главе II данной книги.

Я полагаю: Ван Го-вэй разочаровался в философии потому, что не мог понять, что каждая область знания имеет свою сферу применения. Не нужно верить в метафизическую теорию, если она не удостоверяет явления. Если она делает это, то такая метафизика плоха, что то же самое, что и плохая наука. Конечно, это не значит, что хорошей метафизической теории верить нельзя. Она настолько очевидна, что нет необходимости говорить о вере в нее точно так же, как никто не говорит, что верит в математику. Разница между метафизикой и математикой и логикой в том, что две последние не нуждаются в первоначальном суждении «что-то существует», удостоверяющем явление и единственном, которое может сделать метафизика.

Природа философии

Метод «Синь ли сюэ» — полностью аналитический. Однако, уже написав эту книгу, я начал приходить к пониманию важности негативного метода, о котором говорил в главе XXII. Сегодня, если бы меня спросили, что такое философия, я бы ответил, быть может, несколько странно, что философия, а особенно метафизика — это область знания, которая в своем предельном развитии становится «знанием, которое не есть знание». В таком случае необходимо использовать негативный метод. Философия, и метафизика особенно, бесполезна для увеличения нашего знания о явлениях, но она незаменима для возвышения нашего разума. Эти идеи — не только мое личное мнение, но как мы видели, и некоторый итог китайской философской традиции, который и может что-то привнести в бу-

дущую всемирную философию. В дальнейшем я попытаюсь объяснить эти итоги.

Философия, как и другие области знания, вынуждена начинать с опыта. Но философия и метафизика отличаются от других дисциплин тем, что предельное развитие ведет их к «нечто», выходящему за пределы опыта. В этом «нечто» есть то, что логически не может быть прочувствовано, а может быть только помыслено. Например, можно ощутить квадратный стол, но нельзя ощутить квадратность, и не потому, что воспринимающий орган недостаточно развит, а потому, что «квадратность» — это *ли,* который можно только логически помыслить, но не почувствовать.

В «нечто» есть также и то, что не только невозможно ощутить, но и, строго говоря, невозможно даже помыслить. Я говорил в главе I, что философия — это систематическое рефлективное мышление о жизни. Вследствие своей рефлективной природы она, в конечном счете, должна мыслить о том, что логически не может быть объектом мысли. Например, космос, будучи тотальностью всего, не может логически быть объектом мысли. Иероглиф *тянъ,* Небо, порой использовался для обозначения тотальности, как, например, у Го Сяна: «Небо — имя всех вещей». Поскольку космос — это тотальность всего, что есть, мышление космоса должно быть рефлективным, ибо в тотальность включаются и само мышление, и мыслящий. Но, когда мыслится эта тотальность, тотальность мысли не включает в себя саму мысль, ведь она является объектом мысли и потому противостоит ей. Тогда тотальность, которую мыслят, не является на самом деле тотальностью всего, что есть. Тем не менее, чтобы понять, что тотальность немыслима, необходимо прежде ее помыслить. Мысль необходима, чтобы осознать немыслимое, точно так же, как порой нужен какой-то звук, чтобы осознать тишину. Немыслимое сразу же исчезает, как только начинаешь мыслить о нем. Это самый удивительный и в то же время самый трудный аспект философии.

То, что логически нельзя ощутить, выходит за пределы опыта; то, что нельзя ни ощутить, ни помыслить, выходит за пределы разума. О выходящем за пределы опыта и разума невозможно сказать много. Поэтому философия, или, по крайней мере метафизика, должна быть простой по своей природе. В противном случае она вновь превращается в плохую науку. Простые идеи достаточны для нее.

Сферы человеческой жизни

Какова же функция философии? В главе I мы предположили, что, согласно китайской философской традиции, ее цель — не увеличение позитивного знания о предметах, но возвышение разума. Сейчас мне хотелось бы пояснить свою мысль.

В своей книге «Новый трактат о природе человека» я говорил: человек отличается от животного тем, что когда он делает что-то, он понимает, что он делает, и сознает, что делает это. Понимание и самоосознавание придают для него значимость тому, что он делает.

Различные смыслы, придаваемые различным актам, в своей тотальности создают то, что я называю сферой жизни человека. Люди могут делать одно и то же, но, вследствие разной степени понимания и самоосознания, вещи могут иметь для них различное значение. У каждого индивида — своя сфера жизни, отличная от сферы жизни любого другого. Тем не менее, несмотря на индивидуальные особенности, сферы жизни можно разделить на четыре общих уровня. От низшего к высшему они таковы: сфера наивности; утилитарная сфера; нравственная сфера и трансцендентная сфера.

Человек может просто поступать так, как подсказывают ему инстинкт или общественные обычаи. Подобно детям и примитивным народам, он действует не осознавая или не слишком понимая то, что он делает. Поэтому, то, что он делает, обладает для него незначительным смыслом, если вообще обладает. Сферу жизни такого человека я называю наивной.

Человек может осознавать себя и все делать для себя. Это не значит, что он обязательно безнравственен. Он может делать что-то, последствия чего принесут пользу и другим, но мотивация у него исключительно эгоистическая. Поэтому, все, что он делает, обладает смыслом полезности лишь для него. Такую сферу жизни я называю утилитарной.

Человек может осознать, что существует общество, членом которого он является. Общество составляет целое, и

сам он — часть целого. Понимая это, человек делает все для блага общества, или, как говорят конфуцианцы, «во имя справедливости, а не ради личной выгоды». Он является подлинно нравственным человеком, а его поступки — нравственными в строгом смысле слова. Все, что он делает, имеет нравственный смысл. Его сферу жизни я называю поэтому нравственной.

Наконец, человек может прийти к пониманию того, что над обществом в целом есть великое целое — космос. Он не только член общества, но и член космоса. Он — гражданин социальной организации, но в то же самое время и «гражданин Неба», как говорил Мэн-цзы. Обладая таким пониманием, он делает все для блага космоса. Он понимает значимость того, что делает, и сознает, что делает то, что делает. Такое понимание и осознание составляют для него высшую сферу жизни, которую я называю трансцендентной.

Из этих четырех сфер наивная и утилитарная суть плоды человека, какой он есть, а нравственная и трансцендентная — плоды человека, каким он должен быть. Первые две — дар природы, две последние — порождение духа. Сфера наивности почти не требует понимания и осознавания, поэтому она самая низшая. Утилитарная и нравственная сферы требуют их в большей степени, а трансцендентная — в наибольшей. Нравственная сфера — область нравственных ценностей, а трансцендентная — сверхнравственных.

Согласно китайской философской традиции, цель философии — помочь человеку достичь двух высших сфер жизни, а особенно — наивысшей. Трансцендентная сфера может также быть названа философской, ибо ее невозможно достичь, не обретя через философию какого-то понимания космоса.

Но и нравственная сфера также есть плод философии. Нравственные действия не просто соответствуют нравственным правилам, равно как и нравственный человек не следует просто каким-то нравственным установлениям. Он должен действовать и жить, понимая нравственные принципы. Дать ему такое понимание — дело философии.

Жить в нравственной сфере — значит быть *сянь*, нравственно совершенным человеком, а жить в трансцендентной сфере — значит быть *шэн*, совершенномудрым. Философия учит тому, как быть совершенномудрым. Как мы говорили, быть совершенномудрым — значит достичь наивысшего совершенства человека как человека. Такова величественная задача философии.

В «Государстве» Платон говорит, что философ должен подняться от «пещеры» чувственного мира к миру разума. Если философ пребывает в умопостигаемом мире, он также находится и в трансцендентной сфере жизни. А высшее достижение такого человека — отождествление себя с космосом, в котором человек выходит и за пределы разума.

В предыдущих главах мы видели, что китайская философия всегда подчеркивала: совершенномудрому, чтобы быть таковым, не требуется ничего экстраординарного. Не нужно являть чудес и не следует пытаться это делать. Он делает то же, что и большинство остальных людей, но, обладая высшим пониманием, придает этому иной смысл. Другими словами, он делает то, что делает, находясь в состоянии просветления, в то время как другие люди действуют в состоянии невежества. Как говорят чаньские монахи: «Понимание — источник всех тайн». Проистекающая из этого понимания значимость и составляет высшую сферу жизни.

Поэтому, китайский совершенномудрый находится и в этом мире, и в другом, а китайская философия — одновременно «посю-» и «потустороння». Я полагаю, что в будущем религия с ее догмами и суевериями уступит место прогрессу науки; человек же в своей жажде запредельного мира соприкоснется с философией будущего — философией посюсторонней и потусторонней одновременно. И китайская философия может внести в нее свою лепту.

Методология метафизики

В книге «Новый трактат по методологии метафизики» я говорил о существовании двух методов: позитивного и негативного. Суть позитивного метода — говорить об объекте метафизики, который является предметом исследования; суть негативного метода — не говорить о нем. Таким образом, негативный метод вскрывает некоторые аспекты природы того, что не может быть позитивно описано и проанализировано.

Я согласен с проф. Нортропом, что философия на Западе начинала с «постулированного понятия», а китайская философия — с «интуитивного понятия». Поэтому, в западной философии доминировал позитивный метод, а в китайской — негативный. Особенно это касается даосизма, который начинал и заканчивал недифференцированным целым. Из «Дао-дэ цзина» и «Чжуан-цзы» нельзя узнать, что же такое в действительности *Дао,* но только то, чем оно не является. Но зная, чем оно не является, можно получить какое-то представление о том, какого оно есть.

Негативный метод даосизма был усилен, как мы видели, буддизмом. Соединение буддизма и даосизма привело к появлению *чаиъ,* который я назвал бы философией молчания. Понимающий и сознающий значение, и смысл молчания узнает что-то и об объекте метафизики.

Можно сказать, что на Западе негативный метод метафизики использовал Кант. В «Критике чистого разума» он говорит о непознаваемом, ноумене. Для Канта и других западных философов, раз непознаваемое непознаваемо, то о нем ничего нельзя сказать, поэтому лучше полностью отказаться от метафизики и остановиться на эпистемологии. Для тех же, кто знаком с негативным методом, непознаваемость непознаваемого и, как следствие, невозможность ничего высказать о нем, являются аксиомой. Дело метафизики — не говорить что-то о непознаваемом, но говорить что-то о том факте, что непознаваемое непознаваемо. Тот, кто знает, что непознаваемое непознаваемо, в конечном счете знает что-то и о нем самом. В этом отношении Кант сделал очень много.

Все великие метафизические системы философии, вне зависимости от того, негативны или позитивны они были по своей методологии, заканчивались мистицизмом. Негативный метод — мистический по своей сути. Но даже в системах Платона, Аристотеля и Спинозы, наилучшим способом использовавших позитивный метод, кульминационный пункт оказывается мистическим по своей природе. Когда философ в «Государстве» созерцает идею Блага и отождествляет себя с ней, или философ в «Метафизике» отождествляет себя с «мышлением мышления» Бога, или философ в «Этике» обнаруживает, что «видит вещи с точки зрения вечности» и наслаждается «интеллектуальной любовью к Богу», что остается им всем, кроме как оставаться безмолвными? Не лучше ли их состояние

описано такими словами, как «не одно», «не много», «не не-одно», «не не-много»?

Два метода не противоречат, но дополняют друг друга. Идеальная метафизическая система должна начинать с позитивного метода и заканчивать негативным методом. Если она не заканчивает негативным методом, она не достигает кульминационного пункта философии. Но если она не начинает позитивным методом, она лишается ясности мышления, столь необходимой для философии. Мистицизм не противоположен ясности мышления, но и не ниже ее. Скорее, он за ее пределами. Он не противоразумен, но сверхразумен.

В китайской философии за всю ее историю позитивный метод никогда не получал полного развития, более того, им в значительной степени пренебрегали. Поэтому, в китайской философии отсутствует четкое систематическое мышление, почему она и представляется простой. Без четкого мышления ее простота достаточно наивна. Простота, как таковая, достойна похвалы, но, опираясь на четкое мышление, следует отойти от наивности. Четкое мышление — не конец философии, но незаменимая, нужная каждому философу дисциплина. В нем нуждается и китайская философия. С другой стороны, в западной философии никогда не получал полного развития негативный метод. Их синтез и создаст философию будущего.

В чаньской истории рассказывается, как один учитель выставлял большой палец руки, когда его просили объяснить буддийское *Дао.* Он оставался безмолвным и лишь показывал свой палец. Его молодой ученик, заметив это, начал подражать ему. Однажды, когда учитель увидел это он быстрым молниеносным ударом отсек мальчику палец. Мальчик убежал в слезах. Учитель приказал ему вернуться и, как только мальчик повернул голову, вновь выставил свой палец. Тогда мальчик обрел внезапное просветление.

Правдив этот рассказ или нет, но он предполагает, что прежде, чем использовать негативный метод, философ или изучающий философию должен пройти через позитивный, а прежде, чем достигнуть простоты философии, он должен пройти через ее сложность.

Прежде, чем погрузиться в безмолвие, необходимо высказать очень многое.

Указатель

Фэн Ю-лань

Краткая история китайской философии

Главный редактор Чубарь В. В.

Художественный редактор Лосев П.П.

Ответственный выпускающий Кирсанов Д.О.

Корректор Ларчик Ю.А.

ООО Издательская группа «Евразия»
Лицензия на издательскую деятельность
серия Л Р.No 065280 от 09 июля 1997 г.
191194 Санкт-Петербург, ул.Чайковского, д. 65, пом. 7Н

тел. 245-91-20

Сдано в набор 25.06.98. Подписано в печать 20.07.98.
Объем 11,75 печ.л. Формат 84x108 1/32. Гарнитура «Тайме»
Тираж 5000 экз. Печать офсетная.Бумага офсетная № I
Заказ № 3724.

Отпечатано с готовых диапозитивов в
Санкт-Петербургской типографии «Наука»
199034,Санкт-Петербург, 9 линия, 12

Предлагаемая русскому читателю "Краткая история китайской философии" принадлежит перу одного из крупнейших китайских мыслителей XX века, в творчестве которого соединились непостижимым образом тысячелетняя традиция и современность.

Начав учебу в Китае, Фэн Ю-лань впоследствии защитил докторскую диссертацию у известного американского прагматиста Д.Дьюи. Обладающий блестящей философской эрудицией, знакомый как с восточной, так и с западной системами мысли, Фэн Ю-Лань рассматривает духовное наследие многовековой китайской мудрости, пропустив ее сквозь призму европейской метафизики.

ISBN 5-8071-0008-5

